396
يناير
2013

عالم المعرفة

نقض مركزية المركز

الفلسفة من أجل عالم متعدد الثقافات
بعد - استعماري ونسوي

الجزء الثاني

تحرير: أوما ناريان و ساندرا هاردنغ
ترجمة: د. يمنى طريف الخولي

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

VISIT…

LANZAROTE
Caliente.COM



سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978

أسسها أحمد مشاري العدواني (1923-1990) ود. فؤاد زكريا (1927-2010)

396

نقض مركزية المركز

الفلسفة من أجل عالم متعدد الثقافات بعد - استعماري ونسوي

(الجزء الثاني)

تحرير: أوما ناريان وساندرا هاردنغ

ترجمة: د. يمنى طريف الخولي



يناير 2013



سعر النسخة

الكويت ودول الخليج	دينار كويتي
الدول العربية	ما يعادل دولارا أمريكيا
خارج الوطن العربي	أربعة دولارات أمريكية

الاشتراكات

دولة الكويت

للأفراد	15 د. ك
للمؤسسات	25 د. ك

دول الخليج

للأفراد	17 د. ك
للمؤسسات	30 د. ك

الدول العربية

للأفراد	25 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	50 دولارا أمريكيا

خارج الوطن العربي

للأفراد	50 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	100 دولار أمريكي

تسدد الاشتراكات مقدما بحوالة مصرفية باسم المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب وترسل على العنوان التالي:

السيد الأمين العام
للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
ص. ب: 28613 - الصفاة
الرمز البريدي 13147
دولة الكويت
تليفون: 22431704 (965)
فاكس: 22431229 (965)
www.kuwaitculture.org.kw

ISBN 978 - 99906 - 0 - 380 - 4

رقم الإيداع (2012/578)

العنوان الأصلي للكتاب

Decentering the Center:

Philosophy for a Multicultural, Postcolonial and Feminist World

Edited by

UMA NARAYAN & SANDRA HARDING

Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis. 2002.

طُبع من هذا الكتاب ثلاثة وأربعون ألف نسخة

صفر 1434 هـ - يناير 2013

المحتوى

9

كل شيء في الأسرة: تقاطعات الجنوسة والعرق والقومية

باتريشيا هل كولينز

في تسعينيات القرن العشرين، باتت التقاطعية مقصدا جوهريا في دراسات مهمة. وبدلا من دراسة الجنوسة والعرق والطبقة والقومية بوصفها تراتبيات هرمية متمايزة، فإن التقاطعية تدرس كيفية الاعتماد المتبادل بينها في بنياتها. وأنا أستكشف هنا كيف يكون مثال الأسرة التقليدي نموذجا ممتازا للتقاطعية في الولايات المتحدة. كل بعد من أبعاده الستة يظهر روابط معينة بين الأسرة، من حيث هي منظومة جنوسية وتنظيم اجتماعي، وبين أفكار وممارسات عنصرية، وبنيات الهوية القومية للولايات المتحدة.

«المنازل تهب فضاء الخصوصية والأمن للأسر وللأعراف وللدول القومية»

باتريشيا هل كولينز

عندما استخدم نائب الرئيس الأسبق دان كويل (D. Quayle) مصطلح «قيم الأسرة» قرب نهايات خطابه في حملة لجمع التبرعات السياسية في العام 1992، بدا كأنه لامس عصبا قوميا. وفي أعقاب كلمة كويل، ظهر في الصحافة الشعبية ما يقرب من ثلاثمائة مقال تستخدم مصطلح «قيم الأسرة» في عناوينها. وعلى الرغم من المدى الواسع للمنظورات السياسية التي يضمرها تعبير «قيم الأسرة»، يظل شيئا واحدا واضحا جليا - ألا وهو أن «قيم الأسرة» أيا كان تعريفها، بدت محورية في جودة الحياة في الوطن. لقد مثل مصطلح «قيم الأسرة» محك الذهب، وتعبيرا يلامس أعمق المشاعر بشأن مغزى الأفكار التي تدور حول الأسرة، إن لم يكن يلامس الأسر الفعلية ذاتها في الولايات المتحدة.

وفي سويداء المساجلات حول «قيم الأسرة»، تقبع صورة مثال الأسرة التقليدي. لقد تشكلت الأسر المثالية من خلال الجمع بين الروابط الزواجية وروابط الدم، وهي تتكون من زوجين من الجنسين المختلفين أنجبا أطفالهما البيولوجيين. مثل هذه الأسر لها بنية سلطة محددة، أي يرأسها أب يتكسب دخلا مناسبا للأسرة، وزوجة تقبع في المنزل وأطفال. وأولئك الذين يؤمثلون الأسرة التقليدية باعتبارها ملاذا خاصا في خضم العالم العام يرون الأسرة تتماسك بفعل وشائج وجدانية أولية من الحب والرعاية. ثمة افتراض بتقسيم للعمل على أساس الجنس ثابت نسبيا، حيث تُحدد أدوار النساء بشكل أولي داخل المنزل بينما أدوار الرجال في عالم العمل العام، مع التسليم بهذا نجد أن مثال الأسرة التقليدي يفترض أيضا انفصالا بين مجال العمل ومجال الأسرة. وإذ يترسم هذا التعريف بوصفه تنظيما طبيعيا أو بيولوجيا قائما على أساس الجاذبية بين الجنسين، فإن هذه الأسرة بنمطها الواحدي المتجانس تتوشج مع بنية الحكومة. فالانتظام ليس حول جوهر بيولوجي، بل حول ما يحظى بمباركة رسمية، حيث الزواج بين اثنين، ذكر وأنثى، لا يؤكد مشروعية بنية الأسرة ذاتها فحسب، بل أيضا مشروعية الأطفال الذين يولدون داخل هذه الأسرة (Andersen 1991) [1].

وتكمن قوة مثال الأسرة التقليدي هذا في وظيفته المزدوجة كبناء أيديولوجي وكمبدأ أساسي للتنظيم الاجتماعي. كأيديولوجيا، نجد الخطاب البياني المرتبط بمثال الأسرة التقليدي يوفر إطارا تأويليا يستوعب مجالا ممتدا من المعاني. ومثلما نجد الاستراتيجية المشتركة بين الحركات المحافظة من كل الأنماط هي إعادة صياغة خطاب الأسرة البياني من أجل الأجندات السياسية الخاصة بهم، فإن ما يزعمونه من وحدة وتماسك تتسم بهما الأسرة التقليدية يستحضر في كثير من الأحيان كرمز لتطلعات الفئات المضطهدة. على سبيل المثال، اليمين المحافظ والقوميون السود على حد سواء يعتمد الطرفان كلاهما على لغة الأسرة من أجل رفع أسهم أجنداتهم السياسية.

وفضلا عن هذا، يعلو مغزى مثال الأسرة التقليدي على الأيديولوجيا، لأن الأسرة تشكل مبدأ أساسيا للتنظيم الاجتماعي. في الولايات المتحدة، يغلب أن ينبني تفهم المؤسسات الاجتماعية والسياسات الاجتماعية من خلال خطاب الأسرة البياني. تشكل الأسر مواقع أولية للانتماء إلى جماعات عديدة: الانتماء للأسرة باعتبارها كيانا بيولوجيا مفترضا، الانتماء لما هو قابل للتحديد الجغرافي، الانتماء للأحياء المعزولة عرقيا التي يجري تصورها في صورة أسر، وصولا إلى ما يسمى بالأسر العرقية المقننة في العلم وفي القانون، ووصولا إلى وضع الولايات المتحدة كدولة - قومية يجري تصورها كأسرة وطنية.

وكذلك تتداخل أهمية الأسرة مع النموذج الإرشادي الناشئ للتقاطعية. وبالبناء على تقليد مأخوذ من دراسات النساء السود، اجتذبت التقاطعية اهتماما مهيبا من الباحثين إبان التسعينيات [2]. وخلافا لدراسات الجنوسة والعرق والطبقة والأمة، من حيث هي منظومات منفصلة للقمع، تستكشف التقاطعية كيف يمكن لهذه المنظومات أن تبني بعضها البعض، أو بتعبير عالم الاجتماع البريطاني الأسود ستيوارت هول (S. Hall) كيف «تتراكب» بعضها مع بعض (Slack 1996). ومع الدراسات الراهنة تنتشر تحليلاتٌ تقاطعية توعز بأن بعض الأفكار والممارسات تمهد الطرق بشكل متكرر أمام نظم متعددة للاضطهاد والقمع وتكون بمنزلة بؤر أو مواقع اجتماعية متمايزة لتلك المنظومات المتقاطعة [3].

استعمال مثال الأسرة التقليدي في الولايات المتحدة يمكنه أن يقوم بوظيفته كواحد من مثل هذه الأمثلة المتميزة الدالة على التقاطعية [4]. وفي هذا البحث أستكشف كيف أن أبعاد ستة لمثال الأسرة التقليدي تبني التقاطعات بين الجنوسة والعرق والأمة. يكشف كل بعد من هذه الأبعاد عن ارتباطات معينة بين الأسرة من حيث هي منظومة مجنوسة للتنظيم الاجتماعي، والعرق كأيديولوجية وممارسة في الولايات المتحدة، وبنيات الهوية الوطنية في الولايات المتحدة. وتلقي هذه الأبعاد الستة مجتمعة معا الضوء الكثيف على سبل محددة من خلالها باتت البنيات الأيديولوجية للأسرة، وبالمثل أهمية الأسرة في تشكيل الممارسات الاجتماعية، إنما تشيد موقعا للتحليلات التقاطعية ذا ثراء خاص.

وبينما أقدم إطارا مبدئيا لكيفية تقاطع الجنوسة والعرق والأمة في الخطاب البياني للأسرة وفي الممارسات الأسرية، يمكن أن تتكشف أمامنا تحليلات أشمل توضح كيف أن منظومات الظلم الأخرى تعمل من خلال عمليات مماثلة. وبالقطع، الطبقة الاجتماعية لها أهميتها عبر التراتبات الهرمية الاجتماعية المتعددة. وأيضا تمثل الإثنية والدين مقولات للانتماء تستدعي الخطاب البياني الأسري (Anthias and Yuval-Davis 1992). إن تسييس الإثنية والدين يتطلب معالجة وتفهما لما يحمله خطاب الأسرة البياني من ولاء للجماعة. وبدلا من النظر إلى هذه العملية بوصفها تقتصر فقط على الإثنية أو الدين، فإن التحليلات التقاطعية يمكن أن تربط دراسات الإثنية والدين على نحو أوثق مع تقاطعات الجنوسة والعرق والطبقة والأمة. وبالمثل، تظل الجنسانية (sexuality) لها أهميتها في بنيات الأسرة، وتظل الأسر الفعلية متوشجة مع إعادة إنتاج الميل إلى الجنس الآخر، لأن الأسرة وثيقة الارتباط بمسألتي الهوية الجنوسية والإنجاب. على أن السن توفر رابطة أخرى، موحية، بثراء الجذور المجازية التشبيهية بالأسرة. وبينما ألمح في المناقشات الآتية إلى الطبقة والإثنية والجنسانية، فإني أشدد أكثر على كيفية ارتباط الأسرة بالتراتبات الهرمية للجنوسة والعرق والأمة. هذه التراتبات الهرمية وسواها سوف تضمها مناقشة شاملة ومختلفة بعض الشيء للأسرة بوصفها موقعا للتقاطعية.

اصطناع التراتب الهرمي وتطبيعه

أحد أبعاد الأسرة بوصفها مثالا نموذجيا للتقاطعية يكمن في الطريقة التي تعمل بها الأسرة على إصلاح ذات البين في علاقة التضاد بين المساواة والتراتبية الهرمية. إن مثال الأسرة التقليدي يحمل إسقاطا لنموذج للمساواة. الأسرة التي تسير بشكل جيد تحمي مصالح سائر أعضائها وتوازن بينها - القوي يرعى الضعيف، وكل فرد يساهم في عضوية الأسرة ويستفيد منها بما يتناسب مع قدراته أو قدراتها. وعلى النقيض من هذه الصورة المؤمثلة، تظل الأسر في الواقع الفعلي منتظمة حول أنماط مختلفة من التراتب الهرمي. وكما تلاحظ آن ماك - كلنتوك «جاءت صورة الأسرة **من أجل اعتبار التراتب الهرمي داخل الوحدة** (التشديد في النص الأصلي) بوصفه عنصرا عضويا في التقدم التاريخي. وهكذا أصبحت الأسرة لا غناء عنها لإضفاء المشروعية على الإقصاء وعلى التراتب الهرمي داخل الأشكال الاجتماعية غير الأسرية من قبيل النزعة القومية والفردية الليبرالية والإمبريالية» (McClintock 1995, 45). ومن المتوقع أن تضفي الأسر السمة الاجتماعية على أعضائها داخل فئة موائمة من «القيم الأسرية» التي تقوم في الوقت ذاته بتقوية التراتب الهرمي داخل الوحدة المفترضة للمصالح التي ترمز إليها الأسرة وتلقي أسس تراتبات هرمية اجتماعية عديدة. وعلى وجه الخصوص، نجد أن تراتبات الجنوسة والثروة والسن والجنسانية داخل الوحدات كما تمثلها الأسر الفعلية، تتضايف إلى ما يضاهيها من تراتبات هرمية في مجتمع الولايات المتحدة. وبشكل نمطي يتعلم الأفراد تعيين موضعهم في تراتبات العرق والجنوسة والإثنية والحياة الجنسية والأمة والطبقة الاجتماعية في أصول أسرهم. وبالتزامن مع هذا يتعلمون أن ينظروا إلى مثل هذه التراتبات الهرمية بوصفها تنظيمات اجتماعية طبيعية، إذا ما قورنت بالتنظيمات المشيدة اجتماعيا. وبهذا المغزى بات التراتب الهرمي «مطبعا» لأنه على ما يبدو مرتبط بعمليات «طبيعية» للأسرة.

تعمل «قيم الأسرة» الثاوية في مثال الأسرة التقليدي على تطبيع التراتبات الهرمية للجنوسة والسن والحياة الجنسية في الولايات المتحدة.

مثلا، يفترض مثال الأسرة التقليدي أن الذكر رأس الأسرة الذي يسود، ويضفي تطبيعا على الذكورة كمصدر للسلطة. وبالمثل الرقابة الأبوية على الأطفال التابعين تعيد استنساخ السن والتقدم في العمر كمبادئ أساسية في التنظيم الاجتماعي. وعلاوة على هذا ثمة انبناء متبادل بين الجنوسة والسن، الأمهات يمتثلن للآباء، والأخوات يختلفن عن الأخوة، وفي كل هذا نتفهم أن الصبية يخضعون لسلطة الأم حتى يصبحوا رجالا. ثمة أفكار تتعلق بالحياة الجنسية يمكن مقارنتها من حيث إنها تعمل جنبا إلى جنب مع هذا الانبناء التبادلي للتراتبات الهرمية للسن وللجنوسة. وبالاستناد إلى افتراضات الميول الجنسية الغيرية، يحجب مثال الأسرة التقليدي خفايا الحياة الجنسية للمثليين والمثليات والخنثويين ويستبقيها في الخفاء. وبصرف النظر عن كيفية تعامل كل أسرة على انفراد مع تلك التصورات التراتبية الهرمية، فإنها الحكمة المتلقاة التي ينبغي التصدي لها.

في الولايات المتحدة، تتشابك التراتبات الهرمية المطبعة للجنوسة والسن مع ما يناظرها من تراتبات هرمية عرقية، بغض النظر عما إذا كانت التراتبات العرقية تجد تسويغها في الإشارة إلى الاختلافات البيولوجية أو الجينية أم في الإشارة إلى الاختلافات الثقافية الثابتة (Goldberg 1993). يمكن استخدام منطق مثال الأسرة التقليدي لتفسير العلاقات العرقية. وإحدى الطرق التي يحدث بها هذا عند تفسير الظلم العنصري باستخدام أدوار الأسرة. مثلا، الأيديولوجيات العنصرية التي تصور البشر الملونين بوصفهم أدنى عقليا، أطفالا غير متحضرين مما يستدعي أفكارا موازية تضع بنية للبيض بوصفهم ناضجين عقليا وراشدين متحضرين. الخطاب البياني للأسرة يعتبر الراشدين أكثر نضجا من الأطفال، وبالتالي يحق لهم قوة أكبر، وحين تطبيقه على العرق فإنه يستخدم أفكارا طُبِّعت حول السن والسلطة من أجل إضفاء المشروعية على التراتب الهرمي العنصري. إن الجمع بين التراتب الهرمي للسن وللجنوسة يضفي مزيدا من التعقيد. فبينما يتقاسم الرجال البيض والنساء البيض الاستمتاع بالتميز العنصري الآتي من بياض البشرة، في داخل الحدود العرقية للبياض، نتوقع أن تختلف النساء عن الرجال.

وليس الملونون بمنأى عن هذا المنطق ذاته. داخل إطار العرق من حيث هو أسرة، نساء الفئات العرقية التابعة تذعن للرجال في فئاتهن، وغالبا لتأييد كفاح الرجال في التصدي للعنصرية.

إن التعقيدات المتعلقة بهذه العلاقات للسن والجنوسة والعرق تبلغ مداها في أن ما يسمى بالتراتب الهرمي الطبيعي الصادرعن مثال الأسرة التقليدي يتردد رجع صداه في التماثل الزاعق مع تراتبات هرمية اجتماعية في مجتمع الولايات المتحدة بأكمله. يهيمن الرجال البيض على مواقع السلطة، تعاونهم مساعدات من الإناث البيض، كلا الطرفين يعملان معا لإدارة شؤون بشر ملونين يزعمون أنهم أقل تأهيلا وكفاءة، هؤلاء الملونون أنفسهم يكافحون الخطاب البياني للأسرة ذاته. ومع الأيديولوجيات والممارسات العنصرية التي تعتمد في معناها كل هذا الاعتماد على الأسرة، يصبح سند الأسرة الكبير هو العرق. وداخل الخطاب العرقي، يمكن أن نرى الأسر تحدث بشكل طبيعي، وكذلك يمكن أن ننظر بالطريقة نفسها إلى الكيانات المترابطة ترابطا بيولوجيا والتي تتقاسم مصالح مشتركة، مثل البيض والسود والهنود الحمر، والأعراق الأخرى من أي فترة تاريخية مطروحة. إن التصنيفات العرقية الفعلية في أي مرحلة تاريخية معينة أقل أهمية من الاعتقاد الملح بالعرق ذاته بوصفه مبدأ دائما للتنظيم الاجتماعي الذي يعني ضمنا الروابط الأسرية. وهكذا، فإن التراتبات الهرمية للجنوسة والسن والجنسانية التي توجد داخل الجماعات العرقية المختلفة (حيث الزعم أن الروابط الأسرية تؤدي إلى تشاركية في المصالح) هي مرآة تعكس التراتبية الهرمية التي تميز العلاقات بين الجماعات، وبهذه الطريقة تغدو اللامساواة العنصرية مفهومة ومبررة عبر الخطاب البياني للأسرة.

وما تلقننا إياه الوحدات الأسرية من تراتبية هرمية مطبعة إنما يؤطر مسائل في الهوية القومية للولايات المتحدة تأطيرا خاصا. إذا تصورنا الدولة - القومية كأسرة قومية بمعية الأفكار التي يقدمها مثال الأسرة التقليدي عن الأسرة، فإن المعايير المستخدمة لتقويم مساهمات أفراد الأسرة، في الغيرية الجنسية والزوجين المقترنين وأعباء المنزل مع الأطفال،

تصبح أساسية لتقويم إسهامات الجماعات في الرفاهة العامة بأسرها.
إن التراتبات الهرمية المطبعة في مثال الأسرة التقليدي تترك تأثيرها في تفهمنا لبناءات المواطنة من الدرجة الأولى ومن الدرجة الثانية. مثلا، باستخدام منطق نظام المواليد ترتفع أهمية تاريخ الوصول إلى القطر بالنسبة إلى حقوق المواطنة. المزاعم القائلة إن الهجرة المبكرة للبروتستانت البيض الأنجلو سكسونيين تخول لهم امتيازات تعلو على تلك التي لقرنائهم الذين حطوا الرحال في آونة أحدث تماثل الاعتقاد بأن التمييز العادل بين العمال يعتمد على أن «آخر من يجري توظيفه هو أول من يجري رفته». وبالمثل، تصورات تطبيع تراتبات الجنوسة الصادرة عن مثال الأسرة التقليدي - كالمفاضلة في معاملة البنات والبنين فيما يتعلق بالاستقلالية الاقتصادية والحريات المتاحة في دخول المجال العام - إنما توازيها ممارسات مثل التصنيف على أساس الجنس في سوق العمل مدفوع الأجر وهيمنة الذكور على الحكومات، والاحتراف في الرياضات البدنية، وما يحدث في الطرقات والأماكن العامة الأخرى.

وكما هو الوضع في كل مواقف التراتبية الهرمية، قد تكون ثمة حاجة إلى الاستخدام الفعلي أو الضمني للقوة أو العقوبات أو العنف من أجل الحفاظ على علاقات سلطة لا مساواة فيها. وعلى أي حال، فإن صميم شيوع وتفشي العنف يمكن أن يؤدي إلى جعله غير مرئي. مثلا، طويلا ما كانت ثمة مقاومة لجهود النسوية لجعل العنف ضد النساء في المنزل موضعا لاهتمام جاد بوصفه شكلا من أشكال العنف الصادر بحسن نية (*) وليس مجرد شأن أسري خاص. وبأسلوب مستحدث مماثل، لايزال يسود الإغفال الروتيني لمدى العنف ضد طوائف الأمريكيين من الهنود الحمر والبورتوريكيين والأمريكيين-المكسيكيين والأمريكيين - الأفارقة والطوائف الأخرى التي لم تندمج في مجتمع الولايات المتحدة من خلال هجرة طوعية بل عبر الغزو والعبودية. حتى العنف الراهن ضد مثل هذه الطوائف لايزال بعيدا عن التقارير الرسمية ما لم يُمسك به بشكل دراماتيكي، مثل شريط الفيديو الذي سجل ضرب ضباط شرطة في لوس أنجلوس للسائق رودني

(*) العنف الصادر بحسن نية a bona fide form of violence يذكرنا بتعبير «النيران الصديقة» الذي شاع استخدامه في الآونة الأخيرة [المترجمة].

كينغ. وأيضا لاتزال جرائم الكراهية ضد المثليين والمثليات والمخنثين متوارية إلى حد كبيـــر على الرغم من خطورتها وتزايدها في الآونة الأخيرة. ومن خلال هذا الصمت، يجري تجاهل مثل هذه الأشكال من العنف، ليس هذا فحســب بل أيضا تصبح أشكالا مشروعة. الخطاب البياني للأسرة يمكن أن يعمل أيضا على تحجيم تفهمنا للعنف في الجماعات التي تضع لنفسها تعريفا بلغة الأسرة.

وبالطريقة نفســها التي يصبح بها ضـــرب الزوجات والاعتداء البدني والجنسي على الأطفال جزءا من «أسرار الأسرة» لأعداد مهولة من الأسر، تصبــح هكذا أيضا الطبيعة الروتينية للعنف الموجه ضد النســاء والمثليين والمثليات والأطفال داخل نطاق طوائف عرقية وإثنية متمايزة.

غالبا ما تصادف الفئات التابعة تناقضات عســيرة في رد الفعل على مثل هذا العنف (Crenshaw 1991). أحد ردود الأفعال يكمن في تحليل واحــد أو أكثر من التراتبات الهرمية بوصفها بنية تخلقت اجتماعيا بينما التراتبــات الهرمية الأخرى تخلقت طبيعيــا. في المجتمع المدني الأفرو - أمريكــي، مثلا، يأتي ســؤال الحفاظ على التضامــن العرقي وجها لوجه مع الســؤال عن التراتبــات الهرمية المطبعة، وكيف تبنــي بعضها بعضا. والتضامن العرقي مهما كان ثمنــه يتطلب غالبا تكرار التراتبات الهرمية للجنوســة والطبقة الاجتماعية والجنســانية والأمة في مجتمع الســود المدني. ولنأخذ مثالا أشكال الفهم النمطي للتعبير القائل «عنف السود مع الســود». التشديد على العنف بين الرجال السود يسمح لأنماط من عنف الذكور الســود الموجه ضد النساء السود - الانتهاك في المنزل والتحرش الجنسي في مكان العمل - أن تبقى متوارية وأن يتم التغاضي عنها. وفي مواجهة التحرش الجنســي، وخصوصا على يد الرجال الســود، تحرص النســاء الأمريكيات-الأفارقة على «ألا ينشــرن الغســيل القذر» بشــأن المشاكل الأسرية الداخلية. ويدهشنا ما يتوازى مع هذا من ضحايا العنف المنزلي اللائي يلقين التشــجيع لحفظ «أسرار الأسرة». بشكل عام، سواء ما إذا كانت المسألة هي الأسرة بوصفها العائلة، أم الأسرة بوصفها أساس تصور العرق، أم الأســرة القومية التــي تعرف من خلال مواطنة الولايات

المتحدة، فإن الخطاب البياني للأسـرة هو الذي يطبع التراتبات الهرمية داخل المنزل وخارجه ويلقي غلالة العتمة على القوة المطلوبة للحفاظ على هذه العلاقات.

بحثا عن منزل: المكان والفضاء والأرض

إن المعاني المتعددة التـي تتعلق بمفهوم «المنزل» - المنزل بوصفه موئلا للأسرة، والمنزل بوصفه موقعا سكنيا، والمنزل بوصفه موطنا أصليا - تفصح عن أهميته داخل الأسرة من حيث هي مثال نموذجي شائع للتقاطعية. في الولايات المتحدة، أفكار مثال الأسرة التقليدي عن المكان والفضاء والأرض توعز بأن الأسـر والطوائف العرقية والدول القومية تطالب بأمكنة فريدة خاصة بها أو بـ «منازل» (*). ولأن «المنازل» تهب فضاء الخصوصية والأمن للأسـر وللأعراق وللدول القوميـة، فإنها تفيد بوصفهـا ملاذا لأعضاء الجماعات. وإذ تحاط هذه المنازل بأفراد يبدو أنهم يتقاسـمون الأهداف ذاتها، فإنها تمثل فضاءات مؤمثلة مخصخصة يشعر فيها الناس بالسكينة.

تسـتدعي هذه النظرة للمنازل أفكارا مجنوسـة معينة حول الفضاء الخاص والفضاء العام. ولأن النسـاء هكذا يرتبطن كثيرا بالأسـرة، يغدو فضاء المنزل منظـورا إليه بوصفه فضاء خاصا متأنثا يتمايز عن الفضاء العام المذكر الكائن خارج حدود المنزل. فضاء الأسرة للأعضاء فقط - من هم خارجه يمكن دعوتهم إليه فقط عن طريق أعضاء الأسـرة وإلا فإنهم دخلاء متطفلون. داخل هذه المجالات المجنوسـة للفضاء الخاص والفضاء العام، نفترض مجددا أن النسـاء والرجال لهـم أدوار متمايزة. ينتظر أن تبقى النسـاء داخل «مكان» موئلهم. وتجنب مكان الطرقات العامة الحافل بالمخاطر يتيح للنساء العناية بالأطفال وبالمرضى والمسنين، وأعضاء الأسرة الآخرين المحتاجين للرعاية. أما الرجال فينتظر منهم إعالة المكان المتأنث الخاص الذي يحوي أسـرهم والدفاع عنه. نادرا ما تصادف أسر الولايات المتحدة الأمريكية هذا المثال. وعلى الرغم من التحليلات النسـوية، مثلا،

(*) نلاحـظ أن عبقريـة اللغة تتجلى في العربيـة أكثر، ذلك أن «منـازل homes» في معناها الإشـاري في اللغة العربية «بيوت» بقدر ما هي في معناها الاشـتقاقي اسم مكان يعني مواطن النزول والاستقرار وحط الرحال [المترجمة].

التي ترفض التصديق على المنزل بوصفه مكانا آمنا للنساء، تبدو هذه الأسطورة مترسخة بعمق في ثقافة الولايات المتحدة (Coontz 1992).

وثمة منطق مماثل متعلق بالمكان والفضاء والأرض لانبناء الفضاء المعنصر في الولايات المتحدة[5]. فتماما كما أن القيمة المرتبطة بالأسر الفعلية تعكس موضعتهم المكانية في تراتبات هرمية للعرقية والطبقة الاجتماعية، فإن إيواء تلك الأسر في أحياء سكنية يفصح عما يضاهي هذا من صنوف عدم المساواة. أما فرضيات فضاء التفرقة العنصرية والطبقية فهي تفويض أن أسر الولايات المتحدة والأحياء السكنية التي تقيم فيها تبقى منفصلة. وتماما كما أن حبك أسرة من أفراد لهم خلفيات مختلفة عرقيا أو إثنيا أو دينيا مسألة مثبطة، فإن الخلط بين الأعراق المختلفة داخل حي سكني واحد مسألة مثيرة للامتعاض. وكشأن الدول القومية الصغرى، تزعم الأحياء السكنية أنها تعمل على أفضل وجه حين يسودها التجانس العرقي و/أو الطبقي. إن تعيين الأمكنة المنفصلة الخاصة بالبيض والسود واللاتين يعكس جهودا لاستبقاء نقاء جغرافيا عرقيا. وحينما تواصل طائفة البيض السائدة مساندة المعايير القانونية والمتجاوزة للقانون التي تعزل الأمريكيين - الأفارقة والأمريكيين الأصليين والأمريكيين - المكسيكيين والبورتوريكيين، والطوائف المماثلة الأخرى، فإنها بالتالي تكرس المعايير الثقافية حول مرغوبية النقاء العنصري في المدارس والأحياء السكنية والمرافق العامة. على سبيل المثال، تكتيكات من قبيل ركوب البيض المستمر للطائرات خروجا من المدن الداخلية، وانتشار التجمعات السكنية ذات الحدود في ضواحي المجتمعات المحلية من أجل الحد من إسكان ذوي الدخول المنخفضة، ونقل الأطفال البيض إلى مؤسسات تعليمية خاصة لمواجهة تزايد الملونين في المدارس، كلها سبل فعالة في استبقاء فضاءات المنزل المعزولة عنصريا من أجل البيض من الرجال والنساء والأطفال. وهذا الإيمان بفضاءات معزولة فيزيقيا له أيضا ما يوازيه من أفكار حول الفضاءات المعزولة اجتماعيا ورمزيا. مثلا، فئة المهن المربحة تظل إلى حد كبير للبيض والذكور، ويعود هذا جزئيا إلى النظر إلى الملونين بوصفهم أقل قدرة على الالتحاق بهذه

الفضاءات. وبالمثل، استبقاء المقررات الدراسية دائرة حول مآثر البيض يمثل مثالا آخر للأفكار المتعلقة بالفضاءات المعزولة وقد ترسمت خارطتها في فضاء رمزي. وعموما، العزل العنصري لفضاء فيزيقي متعين يعزز أشكالا متعددة من العزل السياسي والاقتصادي والاجتماعي (Massey and Dencon 1993).

وطويلا ما كان تأمين «موطن» الشعب أو أراضيه القومية ذا أهمية للتطلعات القومية (Anthias and Yuval-Davis 1992؛ Calhoun 1993). وبعد كفاح الولايات المتحدة الأمريكية المناهض للاستعمار والناجح ضد إنجلترا وصياغتها لدولة قومية، راحت تقتفي خطى سياسة إمبريالية مطردة لكي تكسب مزيدا من الأراضي تشكل حدودها الراهنة. إنه تاريخ للغزو يلقي ضوءا على أهمية الملكية في علاقتها بالفضاء والمكان والأرض. علاوة على هذا، ينظر إلى منازل الأسر والأحياء السكنية بوصفها في حاجة إلى الحماية ممن هم خارجها، وبالمثل تماما، طويلا ما مثل الحفاظ على سلامة الحدود القومية ركيزة في السياسة الخارجية للولايات المتحدة. ولأن الولايات المتحدة منذ الحرب العالمية الثانية عملت بوصفها قوة عالمية مسيطرة، فإن إبعاد شبح الحروب عن «تربة» وطنها كان موضوعا ذا أهمية أقل. وبدلا منه، باتت حماية ما يسمى بالمصالح الأمريكية هي السائدة. إن الأفراد والأعمال التجارية التي شغلت مواقعها في تربة أجنبية قد مثلت امتدادا لأراضي الولايات المتحدة، إنهم مواطنون من الأسرة القومية التي يجب الدفاع عنها مهما كان الثمن.

عموما، تصورات المكان والفضاء والأرض تربط مفاهيم مجنوسة عن الأسر ببنيات العرق والأمة، وذلك بالارتكان إلى المعتقد القائل إن الأسر لها أماكن تعينت حيث تنتمي إليها الانتماء الحقيقي (Jackson and Penrose 1993). بهذا المنطق القائل إن كل شيء له مكانه، يغدو استبقاء الحدود من كل الأنواع مسألة ذات أهمية حيوية. أما الحفاظ على منطق فضاءات المنزل المنعزلة فيتطلب قواعد صارمة للتفرقة بين أهل الداخل وأهل الخارج. ولسوء الحظ، على المدى الطويل جدا، استبقيت هذه الحدود مرسومة وفقا لخطوط اللون.

حول «روابط الدم»: الأسرة والعرق والأمة

تعكس قرائن «روابط الدم» التي تتخلل مثال الأسرة التقليدي بعدا آخر لكيفية عمل الأسرة بوصفها مثالا نموذجيا وجيها للتقاطعية. في الولايات المتحدة الأمريكية، مفهوما الأسرة والقرابة يستمدان القوة من روابط الدم كجوهر ينظم توزيع الحقوق (Williams 1995). وبينما تمضي المنظومة القانونية قدما في تسييد الزواج بين قرينين من الجنسين بوصفه التنظيم المفضل للأسرة، فإن الأهمية المعطاة للروابط بين الأمهات والأطفال، وبين الإخوة والأخوات، وبين الجدات والأحفاد، تلقي الضوء على مغزى البيولوجيا في تعريفات الأسرة. بتمثيل الروابط الوراثية بين الأفراد ذوي القرابة، يطبع الاعتقاد في روابط الدم الوشائج بين الأعضاء في شبكات القرابة. الدم والأسرة والقرابة ترتبط برباط وثيق حتى إن غياب مثل هذه الوشائج يمكن أن يكون مدعاة للقلق. تظل روابط الدم ذات أهمية كبرى في تعريفات الأسرة، وهذا ما يوعز بحث المتبنين عن أسرهم «الحقيقية» أو أقارب الدم (*).

ومع الأهمية المعطاة للبيولوجيا، يكون للنساء من الفئات العرقية المختلفة مسؤوليات متباينة في الحفاظ على وشائج الدم. مثلا، تمارس النساء البيض دورا خاصا في الحفاظ على سلاسل نسب (خطوط دم) الأسرة نقيا. من الناحية التاريخية، يتطلب تكوين الأسر البيضاء التحكم في الحياة الجنسية للنساء البيض، بشكل أكبر من خلال المعايير الاجتماعية التي تؤيد العذرية قبل الزواج. وعن طريق الزواج من رجال بيض والدخول في علاقة جنسية قاصرة على أزواجهن، يؤدي النساء البيض دورهن في تأمين النقاء العرقي للأسر البيضاء. وهكذا، من خلال المحرمات الاجتماعية التي تنبذ الحياة الجنسية قبل الزواج والزواج بين الأعراق المختلفة بالنسبة إلى النساء البيض، تستطيع الأسر البيضاء بهذا أن تتحاشى الانحطاط العرقي (Young 1995). إن الجهود المبذولة لتنظيم الحياة الجنسية والزواج قد عززت المعتقدات في قدسية «وشائج الدم»، وذلك عندما أعيد اندراج هذه الجهود في التراتبات الهرمية المطبعة

(*) ما تشير إليه المؤلفة من بحث قلق عن روابط الدم، يوعز بحكمة الإسلام حين قنن عملية التبني، بأن حض عليها وجعلها كفالة فحسب [المترجمة].

للجنوسة والعرق والطبقة والأمة، وفرضت مؤسساتيا عبر آليات من قبيل الفضاءات المنعزلة والعنف العقابي الذي تقره الدولة.

من الناحية التاريخية، تعريفات العرق في المجتمع الأمريكي شددت هي الأخرى على أهمية وشائج الدم [6]. الأسر البيولوجية والأسر العرقية يعتمد كلاهما على تصورات مماثلة. كانت الارتباطات بين العرق ووشائج الدم تفصح عن ذاتها حتى ادعى المفكر القومي الأسود في القرن التاسع عشر ألكسندر كروميل A. Crummell أن «الأعراق مثل الأسر، هي الكائنات العضوية وهي مراسيم الرب، الإحساس بالعرق له أصل علوي. اندثار الشعور بالعرق ممكن إذا أمكن اندثار الشعور بالأسرة. فالحق أن العرق أسرة» (مقتبسة في Appiah 1992). تقليديا، في الولايات المتحدة ارتكزت تعريفات العرق على أنه مثل الأسرة على تصنيفات بيولوجية استمدت مشروعيتها من العلم ويصدق عليها القانون من الناحية التشريعية. وعن طريق صب البشر في فئات من خلال تصورات التماثل الفيزيقي، كلون البشرة أو ملامح الوجه أو طبيعة الشعر، وتدعيم هذا بالقانون والعرف، وضعت العنصرية العلمية تعريفات للبيض والسود بوصفهما طائفتين اجتماعيتين متمايزتين (Gould 1981). وتماما مثلما نتوقع أن أعضاء الأسر «الحقيقية» المرتبطة بوشائج الدم يشبهون بعضهم بعضا، كان ينظر إلى أعضاء الطوائف العرقية المنحدرين من سلف مشترك بوصفهم يتشاركون في خصائص فيزيقية وعقلية وأخلاقية متماثلة. داخل نطاق هذا المنطق، يجري تعريف أولئك الذين يفتقدون أوجه التشابه البيولوجي بأنهم دخلاء متطفلون على الأسرة، بينما تصبح الطوائف المختلفة عرقيا غرباء بعضهم عن بعض.

ويمكن تطبيق منطق مماثل لتفهم الأمة (noitan). ثمة تعريفات تنظر إلى الأمة على أنها جماعة من الناس يتشاركون في سلالة إثنية قائمة على روابط الدم (*). وتتشكل هويتهم القومية الفريدة من خلال التعبيرات

(*) مفهوم «الأمة» في الفكر الإسلامي وفي الفكر القومي العروبي معا، أساسي وجوهري، والمهم أنه لا علاقة له البتة بوشائج الدم ولا بالإثنية، ولا بالنموذج الشائع عن الأمة الأمريكية الذي يتجاوز هذا وذاك، والذي تفنده الكاتبة. إنها التعددية الثقافية والاختلاف الذي يثري الواقع الإنساني والذي يجذبنا إلى هذا الكتاب أصلا. يتجلى في هذا الفصل وخصوصا في مفهوم الأمة، ربما لهذا يميل مفكرون إسلاميون إلى عدم ترجمة «أمة» فيقولون Ommah - [المترجمة].

الثقافية عن شعبويتهم – موسيقاهم وفنونهم ولغتهم وعوائدهم. وتحت لواء هذا النموذج القومي الإثني، ينبغي أن يكون لكل أمة دولتها القومية، كيان سياسي حيث تستطيع الجماعة الإثنية أن تحكم ذاتها بذاتها. وبينما يمتد لهذا الفهم للقومية تاريخ طويل في الثقافات الأوروبية (Anthias and Yuval-Davis 1992; Yuval-Davis 26 - 29, 1997)، يتضاءل تطبيقه لتفهم الهوية القومية للولايات المتحدة. وبدلا منه، كثيرا ما ينظر إلى الولايات المتحدة بوصفها تعبيرا مهما عن القومية المدنية حيث تتآلف العديد من الجماعات الإثنية المختلفة داخل حدود دولة قومية واحدة (Calhoun 1993). وفي مقابل الدول - القومية، حيث تتأكد حقوق المواطنة بعضوية السلالة الإثنية أو القبيلة، تتعهد المبادئ الديموقراطية في دستور الولايات المتحدة بالمساواة لكل المواطنين الأمريكيين. يقف المواطنون جميعا متساوين أمام القانون، بصرف النظر عن العرق والأصل القومي ووضع العبودية الأسبق واللون. ومن خلال هذه المبادئ تهدف الولايات المتحدة إلى صياغة أمة واحدة من أمم عديدة وإلى أن تعلو على تحديدات القومية الإثنية.

وعلى الرغم من هذا الترسيم لملامح الهوية القومية للولايات المتحدة الأمريكية، يمكن أن تمتد لهذه الهوية أصول في القومية الإثنية أكثر مما يتبدى في الإدراك النمطي لها. ذلك أن تصورات الهوية القومية للولايات المتحدة التي تأخذ في الحسبان كلا من الأسرة والعرق تتمخض عن رؤية للولايات المتحدة بوصفها أسرة قومية كبرى ذات أسر عرقية انتظمت داخلها في تراتب هرمي. وتمثيلا لصورة مصغرة من النقاء العرقي الذي يرتبط أيضا بالمصالح القومية للولايات المتحدة، يشكل البيض المواطنين ذوي القيمة الأعلى. وفي هذه الدولة - القومية المعنصرة، يصبح الهنود الحمر والأمريكيون-الأفارقة والأمريكيون-المكسيكيون والبروتوريكيون مواطنين من الدرجة الثانية، حيث يصادف البشر الملونون من الكاريبي ومن آسيا وأمريكا اللاتينية وأفريقيا مصاعب لكي يصبحوا مواطنين طبيعيين، تفوق كثيرا ما يلاقيه المهاجرون من الأمم الأوروبية. ولأن هذه الطوائف كافة ليست من البيض، وبالتالي تنقصهم وشائج الدم المواتية، يعتبرون أقل جدارة بالمواطنة الفعلية والمحتملة في الولايات المتحدة.

وســـوف تكتســـب السياســـات العامة بســـائر أنماطها معنى جديدا، حـــين النظر إليها من هذا الإطار الذي يربط بين الأســـرة والعرق والأمة. وكمثـــال على هذا، ثمة تماثل في تسلســـل الأحداث بين تبني أطفال وبين عملية اكتساب جنســـية. فعندما يُفحص الأطفال لتحديد مدى ملاءمتهم للتبنـــي، نجد أن عوامل من قبيل خلفيتهم العرقية والدينية والإثنية تحمل ترجيحـــا لكفتهم. وعادة يحوز الأطفال الأصغر ســـنا تفضيلا على أولئك الأكبر ســـنا، ويزعمون أنهم أقـــل نصيبا في التنشـــئة الاجتماعية. وعند إتمـــام التبني، يصبح مثل أولئك الأطفال «مطبعين» ولا يميز القانون بينهم وبين الأطفال الذين ولدوا في هذه الوحدة الأســـرية (*). وبأسلوب مماثل، تفحص سياســـات الهجـــرة المواطنين المحتملين من حيـــث مدى ملاءمتهم للهيئة البيولوجية لأســـرة الولايـــات المتحدة القومية. من ناحية تسلســـل الأحداث، عكست سياسات الهجرة الاحتياجات المتصورة العرقية والإثنية واحتياجات ســـوق العمل في اقتصاد السياســـة الداخلي، الذي جرى على وتيـــرة التمييز ضد الملونـــين (Takaki 1993). وأولئك الذين يرغبون في أن يصبحوا مواطنين معتمدين لا بد أن يخضعوا لعملية تنشـــئة اجتماعية، حيث يدرســـون العناصر المهمة من ثقافة الولايات المتحدة. عملية التنشئة الاجتماعيـــة تلك تهدف إلى تحويل من يســـمون بالأجانـــب إلى مواطنين مخلصـــين للولايات المتحدة لا يمكن تمييزهم عـــن أولئك الذين ولدوا في الولايات المتحدة.

للعضوية امتيازاتها: الحقوق والالتزامات والقواعد

عن طريق اقتراح علاقة مثلى بين حقوق ومســـؤوليات عضوية الأسرة، يؤدي مثال الأســـرة التقليدي دوره بوصفه مثلا نموذجيا متميزا للتقاطعية وإن يكن بطريقة أخرى. في الموقف الذي تظل فيه تصورات الانتماء للأسرة ضرورية في مســـائل المسؤولية والمساءلة، يشـــعر الأفراد بأنهم «مدينون» بشـــيء ما لأعضاء أسرهم، وأنهم مســـؤولون عنهم. مثلا، يساعد الأفراد

(*) كما أشرنا آنفا من أكثر من زاوية، نقول إن هذا هو وضع التبني في أمريكا والدول الغربية، وهـــو يختلف عن تطبيق قيمـــة كفالة اليتيم، وما يحوطها من قوانين وتشـــريعات في جل الدول الإسلامية [المترجمة].

أعضاء أسرهم داخل الوحدات الأسرية بشكل روتيني، عن طريق مجالسة الأطفال، أو إقراض أموال أو مساعدة الوثيقة في إيجاد عمل أو مسكن، أو العناية بالمسنين. تحق هذه المنافع لأفراد الأسرة المرتبطين بوشائج الدم بمجرد انتمائهم للأسرة. وحتى حين يفتقر أفراد الأسرة إلى الجدارة، يحق لهم الحصول على هذه المنافع لمجرد أنهم ينتمون إليها. وفيما يتجاوز مسألة الحصول على المنافع، يتحمل الأفراد مسؤوليات تفاضلية تعتمد على موقعهم في التراتبات الهرمية داخل الأسرة. مثلا، ينتظر من النساء أداء الجانب الأكبر من العمل المنزلي الذي يحفظ سير أمور العائلة، بينما تكمن واجبات الرجال في توفير الإعالة المالية.

وبأسلوب مماثل، يكتسب مواطنو الولايات المتحدة سواء بالميلاد أو بالتطبيع حقوقا ومسؤوليات معينة تتحقق من العضوية. ثمة تعهد للمواطنين باستحقاقات من قبيل الحماية المتساوية بموجب القانون، والحصول على تأمين ضد البطالة، ومعاشات الشيخوخة، والتعليم العام المجاني، وغيرها من استحقاقات الرعاية الاجتماعية. وكذلك ينتظر من المواطنين الوفاء بالتزامات معينة من الواحد منهم تجاه الآخر. ينتظر من مواطني الولايات المتحدة دفع الضرائب، والالتزام بالقانون، وأداء الخدمة العسكرية حين تطلب منهم. وفي مقابل الحقوق والواجبات المنصوص عليها لأهل الداخل، يفتقر أهل الخارج إلى الاستحقاقات الممنوحة لأعضاء الجماعة وإلى الالتزامات المنوطة بالانتماء لها كليهما معا. وكمثيل لوضع الذين ليسوا أعضاء في أسرة، نجد أن الذين ليسوا مواطنين في الولايات المتحدة ليس لهم استحقاقات المواطنة ولا عليهم مسؤولية الواجبات القومية.

في الولايات المتحدة، حيث يتشكل العرق من خلال وشائج الدم المفترضة، يمارس العرق تأثيره في التوزيع المتفاوت لحقوق وواجبات المواطنة. توضح سياسات فرض الضرائب كيف أن الأفكار المتعلقة بالأسرة والعرق تعزز التفاوتات في الاستحقاقات وفي الالتزامات. وعلى الرغم من حكم براون ضد مجلس التعليم في العام 1954(*) بتحريم التفرقة العنصرية في المدارس العامة، ظل عدد كبير من الأطفال الأمريكيين

(*) كان هذا حكما تاريخيا للمحكمة العليا في الولايات المتحدة الأمريكية، ويعد من المعالم المضيئة في تاريخها الحديث [المترجمة].

الأفارقة محتجزين في مدارس المدينة الداخلية، وهي ضعيفة التمويل ومتدهورة ومعزولة عنصريا. ينظر إلى هؤلاء الأطفال على أنهم يفتقرون إلى الجدارة وبالتالي لا يستحقون الدعم العام. المقابلة بين حظهم والمرافق المدرسية الفخيمة في كثير من الأحيان والخدمات المقدمة للأطفال الذين يدرسون في مدارس الضواحي حيث الأغلبية الساحقة من البيض، يكشف عن فوارق عنصرية جوهرية.

وعلى الرغم من أن الكثيرين من أطفال الضواحي أولئك يفتقرون إلى الجدارة، فإن موقع منازلهم جعلهم مستحقين لخدمات عامة رفيعة المستوى. من المهم ألا يفوتنا أن تلك الأنماط من التفرقة العنصرية والتفاوت في الالتزامات والاستحقاقات التي تمر بخبرة أطفال الولايات المتحدة جميعهم أبعد ما تكون عن العشوائية. ساعدت السياسات الحكومية على خلق تلك الأنماط من فضاءات التفرقة العنصرية التي تعيد إنتاج صنوف من عدم المساواة الاجتماعية (Massey and Demon 1993؛ Oliver and Shapiro 1995).

إنه موقف للتراتبية الهرمية المطبعة، حيث وضع تصور للهوية القومية للولايات المتحدة بوصفها مؤلفة من جماعات عرقية تضم جماع الولايات المتحدة كأسرة قومية، وهذا يعزز أنماطا متفاوتة من إعمال حقوق والتزامات المواطنة. يتلقى أعضاء بعض الأسر العرقية منافع العضوية كاملة بينما يلاقي آخرون معاملة أدنى. وتضيف التراتبات الهرمية الجنوسية تعقيدات إضافية. على سبيل المثال، تجارب النساء الأمريكيات - الأفارقة مع معايير الاستحقاق في برامج الضمان الاجتماعي إبان ثلاثينيات القرن العشرين، توضح كيف أن العنصرية المؤسساتية والأيديولوجيا الخاصة بالجنوسة تشكلان ملامح السياسات العامة القومية. فقد كان العرق عنصرا لتحديد المهن التي ينبغي أن يغطيها الضمان الاجتماعي. وبشكل صريح تم استبعاد فئتين مهنيتين: عمال الزراعة والعاملين في المنازل، الفئتان معا تضمان أغلبية النساء الأمريكيات - الأفارقة. وأيضا كان الضمان الاجتماعي، منذ نشأته، ينطوي على أفكار حول الجنوسة، وذلك عن طريق تقديم مزايا تفضيلية للرجال والنساء من خلال تعويضات للعمال (النساء السود غير مؤهلات لها) ومعونة الأمهات. كانت

قواعد الاستحقاق تكافئ النساء اللائي يبقين متزوجات ويعولهن أزواجهن ولكن تعاقب النساء اللاتي يصبحن منفصلات أو مطلقات أو يبقين عازبات يتكسبن عيشهن بطرقهن الخاصة. أما النساء السود اللائي لا ينعمن بزواج مستقر فلا يتوافر لهن إمكان الحصول على استحقاقات الزوجات والأرامل التي هي مدعومة بشكل روتيني للنساء البيض. في هذا الوضع، ثمة إقصاء للنساء السود من الاستحقاقات، بفعل الربط بين السياسات التي تستهدف العرق فيما يتعلق بالتصنيفات المهنية والسياسات التي تستهدف الجنوسة فيما يتعلق بالحالة الاجتماعية (Gordon 1994). إن النساء السود، من الناحية الرسمية، قد يكن مواطنات أمريكيات من الدرجة الأولى، لكن خبرتهن الفعلية تكشف عن أنهن من الدرجة الثانية.

جينيالوجيا الأسرة

الميراث ودخل الأسرة

التراتبيات الهرمية المطبعة الثاوية في مثال الأسرة التقليدي لا تتصل اتصالا سافرا بالتراتبات الهرمية للعرق والأمة فقط بل أيضا بالتراتبات الهرمية للطبقة الاقتصادية أو الاجتماعية (Collins 1998، الفصل السادس). وربما كان التنظيم الاجتماعي الطبقي في الولايات المتحدة متشاركا مع مثال الأسرة التقليدي بشكل يتكاثف أكثر مما كان متصورا من قبل. وباستخدام الفرد كوحدة للتحليل، كان التقليد المتبع أن يستخدم التحليل الطبقي الاجتماعي تحديد دخل الرجل كمرتكز لتنظيم الوضع الاجتماعي للأسر. على أي حال، لاتزال الأسرة تفيد بشكل آخر بوصفها مثلا نموذجيا وجيها للتقاطعية، وذلك ما يوضحه الانتقال من الأفراد إلى الأسر كوحدة أساسية للتحليل الطبقي الاجتماعي، ومن الدخل إلى الثروة كمقياس للطبقة. إن الانتقال إلى الثروة بوصفها مقياسا لوضع الطبقة الاجتماعية يوحي بأن الأسر تفيد كوحدات اجتماعية مهمة لانتقال الثروة عبر الأجيال. وكما يلاحظ أوليفر وشابيرو، «على هذا النحو تقبض الثروة الخاصة على جماع اللامساواة الناتجة عن الماضي، وغالبا ما تتحدر من جيل إلى جيل» (Oliver and Shapiro 1995، 2).

يشير التركيز على الثروة إلى اللامساواة الاقتصادية المعاصرة، وأيضا يتضمن الأصول التاريخية للتفاوتات الطبقية وإعادة إنتاجها عبر الزمان. وعلى الرغم من الأفكار القائلة بانتشار القابلية للحراك الاجتماعي في الولايات المتحدة، فلايزال الشكل الروتيني أن الأطفال فيها ينعمون أو يعانون الوضع الاقتصادي للأبوين. تشكل الأسر مواقع مهمة للتوارث، ليس توارث القيم الثقافية فحسب، بل أيضا توارث الملكية. تستخدم الأسر الثروة لخلق الفرص، وتأمين المستوى المعيشي المرغوب، ولتمرير وضعها الاجتماعي الطبقي لأطفالها. في هذه العملية، تصبح الأسر أكثر من مجرد ملاذ خاص للارتياح من متطلبات المجال العام. وحين تتضافر «قيم الأسرة» مع «قيم الملكية»، تصبح المنازل في الأحياء المعزولة عنصريا استثمارات مهمة. ويبين مثال الأسرة التقليدي أن الأسرة ليست شاغلة للمنزل فحسب، بل أيضا مالكة إياه. وبالنسبة إلى جموع الأمريكيين، يظل منزل الأسرة المنفردة كرمز محسوس للثروة، مركزيا في الحلم الأمريكي، ويسكن هذا في ثنايا سياسات الضرائب التي تمنح مزايا مريحة لملاك المنازل (Coontz 1992). شؤون الثروة موضع اهتمام، لأنها قابلة للانتقال مباشرة من جيل إلى جيل، إذا اضطلع المرء بقواعد الزواج وإنجاب الأطفال.

من الخطأ أن ننظر إلى انتقال الملكية عبر الأجيال بوصفها ظاهرة تترك تأثيرها بشكل أساسي على الطبقة الوسطى والأسر الموسرة. وقطعا عند تأسيس الولايات المتحدة، استمتعت الأسر الحائزة ملكيات بمزايا هائلة حتى إن كثرة منها كانت قادرة على الولوج في قلب القوى السياسة والاقتصادية الماثلة. وقفت ثروات هذه الأسر في تعارض صارخ مع موقف الهنود الحمر الذين فقدوا الأرض ووسائل كسب الرزق في حروب الغزو، أو مع موقف الأمريكيين - الأفارقة الذين أحالتهم العبودية إلى ملكيات تُورث. وعلى الرغم من التركز التاريخي للثروات في يد نسبة ضئيلة من الأسر، فإن انتقال الثروة عبر الأجيال من خلال الأسرة مارس أيضا فعله بين أسر الطبقة العاملة. نظرت التحليلات التقليدية إلى أسر الطبقة العاملة في حدود كسب الدخل الخالصة. ويسود الاعتقاد بأن مثل هذه الأسر غير ذات ملكية تُمرر إلى أبنائها، وينظر إليها بوصفها مجرد عمالة

لأسـر أخرى أكثر ثراء. علـى أي حال، فإن تصور رجـال الطبقة العاملة المخولين بكسب «دخل الأسـرة» إنما ينشأ في التقاطع بين ميراث الأسرة والتراتب الهرمي الجنوسـي المطبع. في هـذا الموقف، يرث رجال الطبقة العاملة فرص كسـب الدخل وينتظر أن يسـتخدموا هـذا الدخل لإعالة أسـرهم. وفقا لهذا المنطـق، تكون الطبقة الاجتماعية للنسـاء والأطفال مشتقة من طبقة الرجال.

وينشـأ مسـتوى جديد من التعقيد حين تتم عنصـرة هذه العلاقات الحاكمة لانتقال الملكية عبر الأجيال، كما هو حادث في الولايات المتحدة. وفي تحليل جيل كوادانـو J. Quadagno للعنصرية وكيف تقوض برنامج «الحرب ضد الفقر»، تصف المقاومة التي تخوضها نقابات الحرفيين عند الضغط لتغيير الأنماط المتأصلة للتمييز العنصري. وكما تشـير كوادانو، كان ينظـر إلى حق النقابات فـي اختيار أعضائها بوصفـه «حق الملكية للطبقـة العاملة. وكانت هذه هـي الحجة الأكثر إقناعا لمحاباة الأقارب - إنه تقليد تمرير الحرفة من الآباء إلى الأبناء» (Quadagno 1994, 65). فكان أربعون في المائة من المتدربين على حرفة السباكة في فيلادلفيا من أبناء أعضاء النقابة. أراد الآباء أن يتدرب أبناؤهم كسـباكين وأن يواصلوا العمـل الحر. مثل هذه الممارسـات ضمنت الإقصـاء الفعلي للأمريكيين - الأفارقـة وفئات أخرى من مواقع مدرة للربح. تستشـهد كوادانو بأحد عمال البناء، وهو يشـرح مفهـوم حقوق الملكية وانتقال الملكية في أسـر الطبقة العاملة من البيض:

> بعض الرجـال يتركون لأبنائهم أموالا، والبعض يترك اسـتثمارات، البعض يتـرك اتصالات الأعمـال الحرة، والبعـض يترك مهنة. وأنا ليس لـدي أي من هذا لأورثه لأبنائـي. أمتلك شـيئا واحـدا فقط جديرا بـأن أهبه: تجارتي... هذه الرغبة البسـيطة من الأب يقال لها إني أمارس تمييزا ضد الزنوج. ألسنا جميعا نمارس التمييز؟ من منا حين يختار لن يفضل الابن على الجميع؟ (مقتبسة في Quadagno 1994، 65).

في الواقع، التمييز العنصري في التعليم وفي التوظيف وفي الإسكان ينعكس تاريخيا في فهم الطبقة العاملة البيضاء لهذه المواقع الاجتماعية بوصفهـا «ملكية خاصة» يكون التصرف فيها كثـروة تورث، وبينما نجد مثل هـذه التوجهات قد تعكس قطعا انحيازات شـخصية، فإن التفرقة العنصريـة علـى هذا النحـو قد ترتبـط ارتباطا وثيقا بحقـوق الملكية وبالاهتمام بأمر قيمة الملكية الموروثة أكثر مما ترتبط بالتوجهات الفعلية حيال الأمريكيين الأفارقة.

تنظيم الأسرة

يمكن أيضا أن نرى أهمية الأسـرة بوصفها مثالا نموذجيا للتقاطعية في بعد واحد أخير من أبعاد الخطاب البياني للأسـرة. يشـمل تنظيم الأسـرة كوكبة من الخيارات فيما يتعلق بتناسل السكان الفعلي، يتراوح مداها من الجبر إلى الاختيار، ومن الاستمرارية إلى القابلية للانعكاس. في حالة الأسـر المنفردة، يتوقـف اتخاذ القرار على أعضاء الأسـرة، فهـم يقررون هل سـيكون لهم أطفال، وكم طفـلا، والفترة التي تفصل بينهم. الدارسـات النسـويات جعلن طريقة تحكم الذكـور في قدرات النسـاء الجنسـية والإنجابية تحديدا هو محور قمع النساء (انظر مثلا Raymond 1993). على أي حال، كما أن أجسـاد النساء تنجب أطفالا هم جزء من أسـرة منبنيـة اجتماعيا ومرتكزة على تصـورات القرابة البيولوجية، فإن أجسـاد النسـاء بالمثل تماما تنجب سـكانا لـ «الأسرة» القوميـة أو الدولة القوميـة، التي نتصورها ذات نـوع ما من الواحدية البيولوجية. بهذا المغزى، يصبح تنظيم الأسـرة ذا أهمية في التحكم في فئات السـكان التي تحددت بواسـطة العرق أو الطبقـة الاجتماعية أو المنزلة القومية (Heng and Devan 1992; Kuumba 1993).

من خلال التفكير في تحسين النسل (اليوجينيا)، تفصح السياسات الاجتماعية عن أنها موضوعة لتعزيز سـلامة تصور الولايات المتحدة بوصفها أسـرة قومية تتبع منطق تنظيم الأسـرة. بشـكل دامغ تفصح حركات الطهارة العرقية أو اليوجينيا مطلع القرن العشرين عن التفكير

الكامن وراء السياسات السكانية الهادفة إلى السيطرة على الأمومة في فئات مختلفة من النساء لأسباب خاصة بالجنسية والعرق (Haller 1984; Proctor 1988). لقد ساندوا فلسفات يوجينية وسياسات سكانية نشأت في اقتصاد سياسي له حاجات متميزة، وفي مجتمعات ذات علاقات معينة بين الطبقات الاجتماعية. وعبر العالم أجمع، تشاركت الحركات اليوجينية في الرأي القائل إن البيولوجيا تؤدي دورا محوريا في حل المشاكل الاجتماعية. وعادة ما هدفت المجتمعات التي اعتنقت اليوجينيا إلى تحويل المشاكل الاجتماعية إلى مشاكل فنية يمكن وضع حلول بيولوجية لها تُنفذ من خلال الهندسة الاجتماعية. على هذا النحو تجمع المقاربات اليوجينية بين «فلسفة الحتمية البيولوجية والاعتقاد أن العلم يمكن أن يوفر تقنيات لإصلاح المشاكل الاجتماعية» (Proctor 1988, 286).

«ثمة ثلاثة عوامل في التفكير اليوجيني تبدو مماثلة بشكل لافت لعناوين رئيسية في السياسة العامة الأمريكية. فأولئك الذين اعتنقوا الفكر اليوجيني نظروا إلى العرق والصفات المتوارثة – معدل المواليد اللائقين وغير اللائقين – بوصفهما القوى التي تشكل (وشكلت).... التطور السياسي والتطور الاجتماعي» (Haller 1984, 78). وأول هذه العوامل، قيام الفكر اليوجيني بعنصرة قطاعات من السكان الحاليين عن طريق تصنيف البشر إلى فئات عرقية بينها استبعاد متبادل. ولأن الولايات المتحدة انطلقت بوصفها دولة معنصرة منذ نشأتها، ظل العرق مبدأ أساسيا في التنظيم الاجتماعي للولايات المتحدة. وبينما تتغير المعاني العنصرية استجابة للظروف السياسية والاقتصادية، تبقى العقيدة الأساسية في العرق كمبدأ مرشد في مجتمع الولايات المتحدة عقيدة صلبة بشكل لافت. العامل الثاني من عوامل التفكير اليوجيني، وهو اجتماع الفئات العرقية المختلفة على مصالح قومية متصورة، له هو الآخر تاريخ طويل في الولايات المتحدة. الملمح الثالث للفكر اليوجيني، وهو التحكم المباشر في الفئات العرقية المختلفة من خلال مقاييس مختلفة، ماثل أيضا في سياسات الولايات المتحدة. وكذلك ثمة تأثير في

السياسة العامة للولايات المتحدة من قبل ما يسمى باليوجينيا الإيجابية وهي الجهود المبذولة لزيادة النسل في الفئات الأفضل المزعوم حمل جيناتها للخصائص الباهرة في فئتها، واليوجينيا السلبية وهي الجهود المبذولة للحيلولة دون تكاثر الفئات الأقل مرغوبية.

حازت الأفكار السابقة المتعلقة باليوجينيا تأثيرا كبيرا في الولايات المتحدة، بينما ينظر إليها الآن على أنها عراقيل. وكما أشار هولر، اعتقد فرانسيس غالتون F. Galton، مؤسس الحركة اليوجينية في إنجلترا، أن «الأنجلو - ساكسون تعلو مراتبهم كثيرا فوق زنوج أفريقيا، الذين يعلون على السكان الأصليين في أستراليا، وأولئك لا يعلون أحدا البتة. ولأن غالتون آمن بوجود اختلافات فطرية شاسعة بين الأعراق، فقد أحس بأن برنامج رفع القدرات الوراثية للجنس البشري ينطوي على إحلال العرق الأعلى بدلا من العرق الأدنى» (Haller 1984, 11). أظهرت أفكار غالتون شعبيتها في الولايات المتحدة المفرقة عنصريا. فقد سبقت القوانين اليوجينية للولايات المتحدة قوانين التعقيم في أقطار أخرى بعشرين عاما، وكان ينظر إليها على أنها رائدة مغامرات اليوجينيين في العالمين. أتى حكم Buck vs. Bell من المحكمة العليا في الولايات المتحدة في العام 1927، ليقر بأن التعقيم يقع في نطاق السلطة السياسية للولاية. وكانعكاس لرأي الأغلبية، كتب أوليفر ويندل هولمز (*) يقول:

> إنه لأمر غريب ألا يكون ممكنا أن نطلب تلك التضحيات الصغرى من أولئك الذين يستنزفون قوة الدولة فعلا، في الأغلب لن يشعر أولئك المعنيون بأنها تضحيات، وكل ذلك من أجل الحيلولة دون أن يغمر العجز عالمنا. ومن الأفضل للعالم بأسره، أن يمنع المجتمع استمرار نوع أولئك الذين تكشف على الملأ عدم لياقتهم، بدلا من انتظار بلاهاتهم. المبدأ الذي يساند التعقيم الإجباري واسع بما يكفي ليشمل قطع قناتي فالوب... يكفينا ثلاثة أجيال من البلهاء (Haller 1984، 139).

(*) القاضي أوليفر ويندل هولمز Oliver Wendell Holmes الابن هو الذي صاغ هذا الحكم لينص على أن القانون يسمح لحكومة الولاية بالتعقيم الإجباري لمن تراه مواطنا غير صالح من أمثال المتخلفين عقليا والمعاقين بالوراثة، حماية للصحة العامة وسلامة الدولة وتحسينا للنوع البشري.

في هذا السياق الفكري، تطورت سياسات سكانية متفاوتة لشرائح مختلفة من سكان الولايات المتحدة، نشأت في علاقة مباشرة مع القيمة المتصورة لأي طائفة داخل الدولة - القومية [7]. ويمكن أن تعاود الفلسفات اليوجينية الظهور في فترات التغير الاجتماعي العميق، من قبيل الهجرة الأوروبية الكثيفة التي سبقت حكم المحكمة العليا المذكور. لقد شهدت الولايات المتحدة تغييرا عميقا، مع حركة الحقوق المدنية والحركة النسائية والحركة المناهضة للحرب، والحركات الاجتماعية الأخرى في خمسينيات وستينيات القرن العشرين، وبالمثل تزايد السكان المهاجرين من غير البيض في السبعينيات والثمانينيات. أومي Omi ووينانت (Winant 1994) يؤولان التوسع في المشاريع الاجتماعية للمحافظين الذي ظهر خلال تلك الفترة، بأنه استجابة مباشرة لما يتصور جنيه من السود والنساء. وكانت إحدى السمات الجوهرية التي تميز الخطاب البياني لمشاريع اليمين الاجتماعية هي العودة إلى قيم الأسرة، الأسرة التقليدية في الولايات المتحدة. وعن طريق الجمع بين مثال الأسرة والمصالح القومية للولايات المتحدة، ربطت تلك الحركات بين هذه المصالح وأجنداتهم السياسية الخاصة حول العرق والجنوسة. إن العود إلى «قيم الأسرة» لم يستحضر المعاني العرقية والجنوسية فحسب، بل أيضا أعد لمرحلة إحياء منطق اليوجينيا الذي يمكن تطبيقه على حمل المراهقات، وفقر النساء وجرائم الشارع، والقضايا الاجتماعية الأخرى.

في هذا السياق، فإن السياسات الاجتماعية الأمريكية المعاصرة المطروحة منذ ستينيات القرن العشرين أصبحت في التسعينيات أكثر شمولية، وذلك من خلال المساجلة حول «قيم الأسرة». أما التساؤلات حول التحكم في جنسانية وخصوبة النساء من الأعراق المختلفة والطبقات الاجتماعية المختلفة وطوائف المواطنة المختلفة، فقد سُيست إلى حد بعيد حين جرى ربطها بسياسة الولاية في دولة - قومية معنصرة. مثلا ثمة تشجيع للنساء البيض، خصوصا من الطبقة الوسطى، على الإنجاب. وعلى العكس من هذا يسود الروتين بتثبيط همم النساء الملونات عن إنجاب الأطفال، لاسيما أولئك المفتقرات إلى موارد اقتصادية أو اللاتي لا يرتبطن

بزيجات تقرها الولاية (Raymond 1993). وتتشكل انعكاسات معاصرة لمنطق التفكير اليوجيني في سياسات سكانية من قبيل تلك الخدمات السخية المقدمة لمحاربة العقم في البيض، من نساء الطبقة الوسطى، بينما تمنح النساء الأمريكيات الأفارقة الفقيرات مدى محدودا من الخدمات، نوربلانت وديبو بروفيرا (*) والتعقيم، مما يشكل الانعكاسات المعاصرة لمنطق التفكير اليوجيني (Davis 1981؛ Nsiah-Jefferson 1989).

في منطق الأسرة بوصفها نموذجا مثاليا للتقاطعية، سيكون من المغالطة أن ننظر إلى السياسات القائمة على العرق وعلى الجنوسة بوصفها حاكمة للأشكال المختلفة من العلاقات الاجتماعية. الافتراضات الحالية ترى الأمريكيين - الأفارقة يعانون من العرق، والنساء البيض من الجنوسة، والنساء السود من العرق والجنوسة كليهما، بينما لا يعاني الرجال البيض من أيهما. تتبدد هذه الافتراضات عند مواجهتها بالسياسات السكانية الفعلية المصممة لتنظيم أنماط الإنجاب في الطوائف العرقية والإثنية المختلفة، وتجارب الأمومة في الجماعات المختلفة من النساء بشكل خاص.

استعادة الأسرة

تشغل الأسرة مثل هذه المكانة الفائقة في لغة الخطاب العام بالولايات المتحدة الأمريكية، وقد يأتي رفضها الصريح بنتائج عكسية بالنسبة إلى الفئات الهادفة إلى تحدي التراتبات الهرمية. ولأن الأسرة تقوم بدور المثال النموذجي السائد للتقاطعية في بنية التراتبية الهرمية، فمن الممكن أن تفيد في وظيفة مماثلة وهي تحدي التراتبية الهرمية. ومثلما يزودنا مثال الأسرة التقليدي بموقع بالغ الثراء لتفهم أشكال اللامساواة التقاطعية، فإن استعادة تصورات الأسرة التي ترفض التفكير التراتبي الهرمي يزودنا بموقع للمقاومة مثير ومهم.

تهدف فئات عديدة إلى تذويب التراتبات الهرمية الاجتماعية، بيد أنها في ترسيمها لبرامجها الاجتماعية تستخدم أفكارا عن الأسرة غير مدروسة جيدا. ولنأخذ في الاعتبار كيف كانت البرامج المنفذة في المجتمع المدني

(*) نوربلانت Norplant وديبو بروفيرا Depo Provera: عقاران لمنع الحمل، الأول كبسولات والثاني حقن [المترجمة].

للأمريكيين - الأفارقة المتأثرة بنفوذ القوميين السود تستلهم الخطاب البياني للأسرة. يشير عالم الاجتماع بول غيلروي (Paul Gilroy 1993) إلى أن «المجاز اللغوي للقرابة» يتخلل أشكال فهم السود للثقافة والمجتمع المحلي وصولا إلى نقطة قبول الأمريكيين - الأفارقة الواسع للعرق بوصفه أسرة والعمل في نطاق هذا التصور. في المشاريع المتأثرة بالسود، ينظر إلى الأسر بوصفها لبنات بناء الأمة. واستخدام هذا البنيان يفضحه توق متجه صوب أفريقيا نازع إلى وطن للأسرة العرقية السوداء وإلى بناء أفريقيا الأسطورية لتخدم هذا الغرض. وأيضا تشمل لغة الأسرة تقاطعات الحياة اليومية: الأمريكيين - الأفارقة الغرباء كثيرا ما يشير بعضهم إلى بعض أنهم «الأخ» و«الأخت»، وبعض الرجال السود يشيرون بعضهم إلى بعض بأنهم «الدماء». وفي ثقافة الهيب - هوب (*)، «أهل الدار homies» هم الذكور السود من حي سكني واحد أو من مجتمع الموطن المحلي. داخل هذا الإطار السياسي، يظل البيض غرباء، هم الدخلاء الذين ينصب عليهم التقريع في فكر السود السياسي. ومن المفارقات، أنه على الرغم من ربط الصحافة الشعبية كثيرا بين مثال الأسرة التقليدي والمشاريع السياسية المحافظة، يجد هذا الخطاب البياني مكانا له في سويداء ما هو أكثر راديكالية في نظريات السود السياسية وفقا لما يراه العديد من الأمريكيين - الأفارقة (Appiah 1992؛ Gilroy 1993).

يمكن أن تنطوي السياسات النسوية على تناقضات مماثلة بشأن الأسرة. قدمت نسويات الولايات المتحدة إسهامات مهمة في تحليلات مثال الأسرة التقليدي وكيف يضر بالنساء. ومع ذلك، ثبت أن توق المذاهب النسوية إلى الأختية بين النساء يصعب تحقيقه في سياق سياسات العرق والطبقة في الولايات المتحدة. تعثرت فرضيات الأختية المؤمثلة لأن النساء الملونات، وأخريات، تشككن في موقعهن في الأسرة النسوية. ولعل الأمر

(*) تعد ثقافة الهيب هوب Hip hop من الثقافات الفرعية في الولايات المتحدة، ظهرت وتجلت في نيويورك إبان السبعينيات من القرن العشرين، في إطار فترة فوران الحركات الاحتجاجية والثقافات المهمشة في أمريكا. نشأت في مجتمعات محلية لأمريكيين من أصل أفريقي أو من أصل إسباني، وهي أساسا تعبير فني، حتى إن الأعمدة الأربعة لثقافة هيب - هوب هي الموسيقى (الشعبية طبعا أو موسيقى الراب) والشعر والرقص وفنون الكتابة على الجدران [المترجمة].

الأكثـر أهمية هو توصيف وسـائل الإعلام المبتذل للنسـوية بأنها مضادة للأسـرة. وعلى الرغم مـن أن الجانب الأكبر مـن رد الفعل العنيف ضد النسوية يتمثل في الزعم بأن نسويات الولايات المتحدة هن ضد - الأسرة، فإن نساء كثيرات من اللائي لا يشاركن في رد الفعل هذا ربما يبقين على تشـككهن في أي حركة سياسية تستجوب مؤسسـة اجتماعية بمثل هذه الأهميـة وذلك عن طريـق إبداء الإعراض عنها. وهذا أمر مؤسـف، لأن خطاب الأسـرة البياني يشكل في كثير من الأحيان لغة قوية لتنظيم البشر من أجل غايات مختلفة.

ونظرا إلى قوة الأسرة، من حيث هي بناء أيديولوجي ومبدأ للتنظيم الاجتماعي، فإن تكرس النسـوية القومية السـوداء وحركات سياسية أخرى في الولايات المتحدة من أجل تحدي عدم المسـاواة الاجتماعية قد يعد إعادة تشـكيل لفهم تقاطعي للأسـرة بأسـاليب لا تعيد إنتاج اللا مسـاواة. وبدلا من الانخراط في نقد لا ينتهي، فإن استعادة لغة الأسرة من أجل غايات ديموقراطية وتحويل صميم مفهوم الأسرة ذاته قد توفر نهجا أكثر فائدة.



10

الثنائيات والخطاب والتنمية

دروسيلا ك. باركر

هذا المقال استعراض لجماع من الأدبيات في النسوية والتنمية وبناء المعرفة. ترفض هذه الأدبيات البنيات الماهوية للمرأة، وتتحدى عمومية وكونية المنهج العلمي الغربي، وتخلق فضاء خطابيا لإعادة بناء الثنائيات المتضمنة في رؤية العالم الحداثية. ويبعز المقال بأن فهما لأنساق المعرفة بخلاف الفهم الحداثي لها يمكن أن يعيننا في بناء إبستمولوجيات تؤدي إلى سبل لإنتاج المعرفة أقل هيمنة.

• إن الموقف بعد - الاستعماري هو الموقف الوحيد الذي يمكن الذود عنه أخلاقيا وسياسيا

دروسيلا باركر

نقرأ لغة اقتصاديات التنمية وكأنها فصل من فصول الحلم التنويري؟ الحلم الذي يَعد بتقدم مطرد من

الفقــر والجهالة إلى الوفرة والحداثة. إنه خطــاب منغرس في المثال التنويــري للمعرفة المنزهــة، المثال الذي يحجب الــدور الأداتي الذي لعبته التنمية في الحفاظ على البنيات العالمية للاســتعمارية الجديدة والتبعيــة. وبدلا من التقــدم والوفرة عانى الجانــب الأكبر من العالم من الفقر المدقع، وتزايُد عدم المســاواة في الدخــول، وأعباء الديون الباهظــة، والتدهور البيئي. وحتى المناصــرون للتنمية، مع ثمانينيات القرن العشــرين، أقروا بأن سياســاتهم أخفقت كثيرا. أما التدخلات السياســية الرامية إلى تعزيز النمو الاقتصادي وتقليص الفقر فقد تم التخلي عنها لمصلحة المعتقدات الأصولية لليبرالية الجديدة (Escobar 1995، 73 - 94). باتت الخصخصة وتحرير التجارة والتقشف المالي هي الاستراتيجيات الجديدة التي سوف تمكّن رأسمالية السوق الحرة من ممارسة ســحرها. على أي حال؟ يغيب عن هذا التحليل أي وعي بالدور الذي يمارســه الخطاب البياني للتنمية وسياســاتها في إنتاج التخلف والاستغلال والقمع [1].

تأثرت النســاء في الجنوب على وجه الخصوص بعملية التنمية. إنهن يشكلن حصة غير متناســبة من فقراء العالم، ويتحملن عبئا مضاعفا من العمل المنزلي غير مدفوع الأجر، وفي ســوق العمل بأجور متدنية. وعلاوة على ذلك، تـزيد تحيزات الجنس والجنوســة في سياسات التنمية السائدة من عمل النســاء غير مدفوع الأجر ومن تفاقم ظروف القمع والاســتغلال القائمة بالفعل. تقدم الدارســون والناشــطون باســتجابة لهذه الأوضاع عــن طريق تنظير دور النســاء في التنمية، والعمل مــن أجل حلول عملية لتمكين النســاء وتحســين وضعهن الاقتصادي والاجتماعــي (Boserup 1970, Tinker 1976). تخلــق عــن هذا العمل المبكــر دائرة «المرأة في التنمية» (م. ف. ت) [*]، كمجال شــرعي لبحــث اقتصاديات التنمية. إنه مجــال بحثي يركز على تغيير الأولويات، وعلى ممارســات وكالات التنمية وبالمثل للبنك الدولي. ولا يستجوب قيم وأهداف عملية التنمية أو النموذج

(*) (م. ف. ت) هــي الحروف الأولى من العنوان (المرأة في التنمية)، والمقابل العربي للحروف WID التــي وضعتهــا الكاتبة، وفيما بعد ســيتكرر اختصار الإشــارة بالاقتصاد على الحروف الأولى. [المترجمة].

الإرشـــادي للنظرية الاقتصاديـــة الليبرالية (*) الـــذي يرتكز عليه خطاب التنمية الاقتصادية وممارساتها (Tinker 1990، 45). ومع الانغماس في القيود المادية لبيروقراطية التنمية والقيود التنظيرية للنظرية الاقتصادية الليبرالية، شارك هذا العمل المبكر في البنية الخطابية لنساء العالم الثالث بوصفهـــن طائفة ســلبية متقاربة معا ومضطهدة - هـــن مصادر المصالح الاقتصادية للشركات الرأسمالية والمصالح الفكرية لخبراء التنمية.

دارســـات أخريات وضعن فـــي الصدارة تحليلا نســـويا للروابط بين البطريركية والرأســـمالية وقمع النســـاء. على ســـبيل المثال، طورت لوردز بنريا Lourdes Beneria وغيتا سِـــن Gita Sen (1981) تحليلا ماركسيا - نســـويا للعلاقة بين عملية تراكم رأس المال وتقسيم العمل تبعا للجنس. وفحصت سِـــن وكارِن غرون Caren Grown (1987) الرابطة بين خضوع الجنوســـة والأشـــكال الأخرى من القمع، وجادلتا بأن تمكين النســـاء كان ضروريا للتنمية الاقتصادية في العالم الثالث. أبانت هذه الدراســـات عن دور الجنوســـة في تقســـيم العمل تبعا للجنس وألقت الضوء على الأهمية الحاســـمة للعمل الإنجابي في تحقيق الرفاهية الاقتصادية. وسارت قدما لتغدو إسهاما مهما في فهمنا لحيوات النساء في الجنوب. ولكنها، على أي حال، ترتكز على أســـس من الفكـــر التنويري، ولا تفحص تصورات التقدم الخطي والحداثة الثاوية في خطاب التنمية.

يستعرض هذا المقال هيكلا من الأدبيات الصادرة أخيرا حول النسوية والتنمية المستدامة وبناء المعرفة، التي تتناول تساؤلات حول المرأة والتنمية والتحديـــث، وذلك في قلـــب نقد صريح للمشـــروع التنويري. تتحدى تلك الأدبيات ســـيادة المنهـــج العلمي الغربي، وتفكك النموذج الإرشـــادي الذي يجعل التنمية مســـاوية للتحديث، ويضفي تطبيعا على مؤسسات وعمليات الرأسمالية الصناعية ويســـوّغ التدهور البيئي. الأدبيات التي نستعرضها هنـــا بعد - حداثيـــة بمعنى أن كتابهـــا عن وعي يبحثون عـــن مقارعة ما يبـــدو من عالمية لمفاهيم التنوير حول الطبيعة البشـــرية والعقل والحقيقة،

(*) وكيف يســـتجوبنها أو يســـتجوبن قيمها وأهدافها؟ وقد كان النســـويون والنســـويات الليبراليـــون هـــم الذين قاموا بصياغة وتطوير باراديم أو النموذج الإرشـــادى لـ «المرأة في التنمية» (م. ف. ت). [المترجمة].

ويتحدون ثنائيـات العقل - المادة والطبيعة - الثقافة والخرافة - المعرفة، وهي الثنائيات التي ألقت أسس المفاهيم الحديثة للعقلانية والعلم. وفضلا عن هذا، ترفض هذه الأدبيات البناءات الماهوية والعمومية للنساء لمصلحة الحسـابات التي يتمخض عنها فهم أكثر ثراء وعمقا لطريقة النسـاء في بناء هوياتهن داخل حدود مادية وخطابية خصوصية ومشروطة معا [2].

وإذ تتخذ هذه المناقشات وضعها داخل سياق المساجلات حول العلاقة بين النسـاء والتنمية المسـتدامة، فإنها تسـلط الضوء على أهمية المادي والرمـزي معا، وتصوب الانتباه إلى فكرة مفادهـا أن البنائية الاجتماعية ليسـت ضربا من المثالية. وكذلك، نجد التشـديد على السياق والتجسد وتشـكيل الهوية يوضح لماذا لم يكن رفض مفهوم الحقيقة التنويري ضربا من النسـبوية. النسـبوية غير ممكنة في موضوع واقع ومتجسـد. تناولنا أيضا المسـاجلة حول ما إذا كانت النسـوية بعد - الحداثية تنفي إمكانية بنـاء تحالفـات من أجل الفعل السياسـي المنجِز. وينبثـق حافز عن هذه القـراءات، وهو على الرغم من أنه ليـس ثمة خاصية ماهوية - بيولوجية أو اجتماعية أو ثقافية، تتقاسـمها النسـاء، خاصيـة تربطهن جميعا معا في قضية مشـتركة، فإن إدراك هذا لا يحول دون تأسيس روابط تاريخية ومعرفية ومتغيرة. وعطفا على هذا، نرفض الخصائص الثابتة الماهوية من أجل الوصول إلى التنظير السديد لعلاقات القمع المتعددة.

سـوف أبدأ بفحص كتـاب «النسـاء والبيئـة والتنمية المسـتدامة: نحـو تركيـب نظـري: Women, the Environment and Sustainable Development Towards a Theoretical Synthesis» (Braidotti et al. 1994) لأن استكشـاف هذا الكتـاب للعلاقات المتبادلة بين النسـاء والبيئة والتنمية المسـتديمة يمكن أن يشـكل إطـارا لموضوعات عديـدة ذات أهمية في تلك الأعمال التي نسـتعرضها. إن كاتبات هذا الكتـاب يصلن إلى تركيب نظري عن طريق استغلال عدسات المادية بعد - الحداثية لفحص مجموعات عديدة من الأدبيات، النقد النسـوي للعلم، والبدائل النسـوية للتنمية، والإيكولوجيا العميقة، والإيكولوجيا الاجتماعية، والإيكولوجيا النسوية. يشرح الفصل الذي كتبته روزي برايدوتي Rosi Braidotti الخطوط العريضة للحظات الحاسمة

والمســاجلات المهمة في نقد النســوية للعلم وفي الإبســتمولوجيات النسوية، ليلقي الأسس النظرية لتصور الكاتبة للمادية بعد - الحداثية. إنها تجادل بأن ما على المحك حقيقة في هذه المساجلات هو ما إذا كان لزاما على النسويات أن يبقين على الولاء للتقليد الإنســاني في التنوير ويبحثن عن توســيع مجال العقلانية العلمية، أم ينبغي عليهن تبني شــكل راديكالي للإبستمولوجيا التي تنكر إمكانية الولوج إلى العالم الواقعي بشــكل مســتقل عن الخطاب. وفيما تــرى برايدوتي، فحص الجوانب الدُنيا الدنيئة فــي التركة التاريخية للتنوير - الإبادة الجماعية، والاســتعمارية، والعبودية والتدهور البيئي - إنما تتقدم بالرد: ألا إن الموقف بعد - الاســتعماري هو الموقف الوحيد الذي يمكن الذود عنه أخلاقيا وسياسيا.

تعتمــد برايدوتي على عمل ســاندرا هاردنــغ (1991) ودونا هاراوى (1991) لكي تجسد بعضا من المعالم المهمة لإبستمولوجيا راديكالية يمكن أن تتسجم مع المقاربة المادية بعد الحداثية. وفي موضوع يتردد كثيرا عبر صفحــات العمل الذي نســتعرضه ههنا؟ تجادل برايدوتــي بأن مثل هذه المقاربة ضرورية لأنه لا يمكن إصلاح المنطق الداخلي للهيمنة بمجرد عكس اتجاه توازن القوى: إن عكسا من هذا القبيل يترك النقيض الديالكتيكي(*) مصونــا. تكمن ثنائيات الجنوســة في صلب المشــروع التنويري، ويتطلب تذويبهــا أو إعادة النظر فيها إزالة الفوارق في ذلك التراتب الهرمي للقيم

(*) الديالكتيــك أو الجــدل، منهاج وضعه هيغل في صــورة مثالية، وتبعــه ماركس في تطبيق مــادي له. يعني معالجة الأمر عبــر مراحله الثلاث التي تتمثل في الانتقــال من: 1 - القضية، إلى 2 - نقيضها، إلى 3 - مركب جدلي شامل يجمع خير ما في القضية ونقيضها ويتجاوزهما إلــى الأفضــل. يمكن أن يتحــول هذا المركب بدوره إلــى قضية تنقلب إلــى نقيضها، ثم المركب الشــامل وهكذا دواليك. وعلى هذا الأســاس ذهب ماركس في ماديته الجدلية الشهيرة إلى أن عصــر الإقطاع انقلب إلى نقيضه الديالكتيكي وهو عصر البرجوازية، ليغدو العصر الشــيوعي خيــر مــا في النقيضــين ويتجاوزهما إلى الأفضل، وهــو عصر آت حتما مــن حيث هو المركب الجدلي الذي لا بد أن يتمخض عنه انقلاب القضية إلى نقيضها. الماركسية أشهر تطبيق للمنهج الديالكتيكي أو الجدلي، على أنه منهاج يثبت فعاليته في تناول ظواهر شتى. من الأمثلة على هذا تطور تفســير طبيعة الضوء من التفسير الجسيمي إلى نقيضه وهو التفسير الموجي إلى المركب الجدلي وهو التفسير المزدوج. مثال آخر المادية المفرطة في اليهودية انقلبت إلى نقيضها الجدلي (الديالكتيكي) في روحانية المســيحية ليمثل الإســلام مركبا جدليا يجمــع خير ما في القضية ونقيضها. يثبت المنهج الجدلي كفاءته لاسيما في معالجة الظواهر الإنسانية حيث لا يعود التغير والتقدم مجرد سلب بسيط أو عكس ميكانيكي. [المترجمة].

وإعادة تشكيل رؤية لذاتية الأنثى، تعترف بمحاورها المتعددة، وكذلك بطبيعة ذات الأنثى التي تتخذ مواضع شتى وتتجسد بأشكال شتى.

التشديد على الطبيعة المتجسدة للموضوع النسوي لا يفضي إلى الماهوية، لأن الخبرة الجسدية ليست بيولوجية خالصة. ولا هي اجتماعية خالصة. الجسد هو موضع التقاطع بين الطبيعي والثقافي، ولا يمكن طرح تفسير كامل للجسد عن طريق أيهما. يوعز هذا التشديد بفكرة رئيسية أخرى يتكرر ورودها في هذا العمل: ثنائية العقل - الجسد التي تميز العقلانية الديكارتية بناء محدد ثقافيا. إنه جزء لا يتجزأ من رؤية العالم العلمية التي تعتبر الجسم والعالم الطبيعي آلات ميكانية، خلوا من الإدراك ومن الإبداع، وليست تماثل الكائنات العضوية الحية.

ويمضي كتاب «النساء والبيئة والتنمية المستدامة» قدما ليتتبع تطور خطاب النساء والبيئة والتنمية (ن. ب. ت). يطوي هذه الخطاب بين جناحيه العديد من مدارس الفكر - النسوية، والبيئية، والمرأة والتنمية - وبالمثل العديد من الحركات الاجتماعية في القاعدة المحلية. إنه يعتلي صهوة نقد لمجمل عملية التنمية ولسيادة الخطاب العلمي الغربي، ويتقدم بمنظور يشدد على العلاقات المتبادلة بين البشر ومجتمعاتهم المحلية ومنظومات دعم حياتهم. تأثر خطاب (ن. ب. ت) تأثرا بالغا بأعمال نصيرتي النسوية البيئية فاندانا شيفا Vandana Shiva (1989) وماريا ميس Maria Mies (1988). تطرح شيفا وميس كلتاهما النظريات من موقع يعلي قيمة العلاقة الجوهرية بين المرأة والطبيعة، ويناصر العودة بالجملة إلى قطاع الزراعة المعيشية كجانب ضروري في أي حل لمشاكل الفقر والتدهور البيئي. وبينما كان عمل ميس وشيفا تأسيسيا في تعيين ما ينجم عن النموذج الغربي للتنمية من صنوف العنف والاستغلال، لا يطمئن كتاب برايدوتي وأخريات إلى ما يضمره من نزعة ماهوية، من حيث تشديده على العلاقة الوثقى بين النساء والطبيعة وكونه يؤمثل الزراعة التقليدية. وبدلا من هذا، يجادلن من أجل مقاربة تشبه تلك التي تقترحها بينا آغروال Bina Agarwal (1991) التي تقيم الحجة على أن المسألة المهمة هي تفكيك بنية السلطة التي تعزز الأيديولوجيا البطريركية؟

وتدمـــج المرأة بالطبيعة؟ وتخلق تقســيما معينا للعمل وفقا للجنس. أولئك المؤلفات يقدمن تركيبا نظريا من أجل بلوغ هذه الغاية.

ويبـــدأ كتاب «المنظورات النســوية في التنمية المســتدامة Feminist Perspectives on Sustainable Development» (Harcourt 1994b)، بمقـــال لويندي هاركـــورت (Harcourt 1994a) يؤطر القضايا في حدود نقد معاصر للتنمية يتحدى لغـــة خطاب التنمية وما يتضمنه من علاقات القـــوة. إن الذين يكتبون فـــي هذا التقليـــد(*) (Escobar 1992، Sachs 1992) يرفضون تسليع البشر وتســليع البيئة ويشددون على أهمية خلق فضاء خطابي من أجل البشــر الخاضعــين ومعارفهم. ينظر هذا التحليل إلى النســاء بوصفهن صوت المقاومة حيث مســتودعات المعرفة والإبداع. تشــير هاركورت إلى الثنائية المتوارية في حججهــم: بينما يلفتون الانتباه للقســمات الثنائية فــي خطاب التنمية، يبدون وكأنهم يعكســون المقولات ويستحضرون تصورات «العالم التقليدي القبل حداثي الخيّر، العالم الثالث المقاوم النبيل، والعالم الصناعي الحديث الشرير، والغربي الجشع الأرعن» (Harcourt 1994a, 17). تحـــاج هاركـــورت بأنه لم يعد من الممكن وضع الطبيعة والتقاليد في مقابل الثقافة والحداثة، لأن البشر أجمعين الآن جزء من عالم تعاظمت تقنياته وحوسبته. وعلى هذا بات من الضروري أن نعيد بناء الثنائية بطريقة تؤكد الجانبين كليهما ونعيد صياغة تصورات العلاقة بينهما بأساليب ليست تراتبية هرمية. تتمسك هاركورت بأن الحداثة، بكل آفاتها الماثلة، يمكن أن تظل خطابا تحريريا في ظروف معينة.

لعـــل الفكرة المهيمنة على هـــذا الكتاب هي إمكانيـــة التحرك خارج المتقابـــلات الثنائيـــة عن طريق فهم أوجه الالتقاء بين الحداثة وأشـــكال الإدراك التقليديـــة غيـــر الحداثية. وكمثـــال بارع على هـــذا ثمة مقال فردريـــكا أبفـــل - مارجلـــين Frédérique Apffel-Marglin و ســـوزان ســـيمون Suzanne Simon (1994). إنهما يتتبعـــان التواصل التاريخي بـــين قدرة خطاب «المرأة في التنمية» (م. ف. ت) على فهم نســـاء العالم

(*) ها هنا لا بد من الخروج عن نون النسوة، لأنها سوف تتحدث عن كل الذين يكتبون في هذا المجال، رجالا ونساء. وهذه الجملة تحديدا مرجعها الموثق أرتورو إسكوبار وهو رجل أنثروبولوجي وناقد اجتماعي بعد - بنيوي، سيتعرض له الفصل المقبل بتفصيل أكثر. [المترجمة].

وقدرة النسويات الفيكتوريات على فهم المرأة المستعمَرة. ترسم السرديات الاستعمارية نساء المستعمَرات في صورة ضحايا التخلف والهمجية في ثقافاتهن. كانت معاملة النساء هي مقياس التحضر، والنسائية البريطانية الفيكتورية هي المعيار الذي تقاس به الأخريات جميعهن. وكان الجانب الأكبر من الحيثيات الأخلاقية للمشروع الاستعماري يتركز في تحرير النساء من قمع ثقافاتهن الخاصة.

تحاج أبفل - مارجلين وسيمون بأن النسوية التي تغذي خطاب (م. ف. ت) تنحدر مباشرة عن النسوية الاستعمارية الفيكتورية. جرى تعريف التقاليد والقيود الاجتماعية بأنها الحواجز التي تحول دون دخول المرأة السوق. وسوف يتأتى تحرير النساء من خلال التحديث والاندماج في الرأسمالية الصناعية. يطرح هذا الخطاب صورة عمومية لخضوع النساء جعلوها ماهوية ورفعوا من شأن التنمية بوصفها قاطرة استئصال التحيز الجنسي. وعلى هذا النحو يكون قمع النساء، كما هو وارد في الأدبيات الاستعمارية، تبريرا للحاجة إلى التدخل من أجل التنمية وتغيير سبل الحياة بجملتها في الجنوب. في خطاب التنمية البياني، يحتل الفقر المنزلة عينها التي للسوتي أو الحجاب أو الختان - رموز القهر والبطريركية التي لا بد من استئصالها، إذا ما كان للنساء أن يتحررن. مرة أخرى، نحكم على المرأة في العالم الثالث بمرجعيات تحرر المرأة في العالم الأول: المرأة المستقلة بذاتها، غير المعتمدة اقتصاديا على أحد والمتحررة من القيود والالتزامات التقليدية.

وفقا لأبفل - مارجلين وسيمون، فهم الغربيين الحداثيين للمرأة غير البيضاء فهم معيب منقوص لأنه قائم على أساس رفع قيمة نمط من الشخصانية خاص بالرأسمالية الصناعية. فالفرد الحديث هو شخص منفصل عن الأشخاص الآخرين المماثلين له، وفي صراع معهم، يمتلك قدرته الخاصة على العمل وقادر على بيعها في السوق، ويتوفز ضد بيئة خاملة لا بد من استخراج الموارد منها. الجسد جزء من الطبيعة، آلة ميكانيكية تعمل بطاقة المشاعر المحكومة بالعقلانية الديكارتية. لغة النزعة الإنسانية الليبرالية المحدثة - الحقوق والمساواة والاستقلال الذاتي - قائمة على هذا التصور للفرد المُسَلّع.

مــن الناحيــة التاريخيــة، تمثل قدرة أجســاد النســاء على الإنجاب بعضا من المشــاكل الخاصة بهذا الإنشــاء. بالنســبة إلى النساء، التحكم في قدرتهن على الإنجاب يفضي إلى تسـليعها وإمكان اغترابها من خلال الأجـور المدفوعة. ويخلق هذا تناقضـا لأن الرجال يصرون على حقوقهم كمشــاركين في ملكيات ناتج العمل الإنجابي للمرأة. على هذا النحو جرى اعتبــار الإنجاب جانبا من المجال البيولوجي- الطبيعي، لا يمكنه الوصول إلى عقول النســاء. أصبح الإنجاب نشــاطا خلوا مــن الوعي والعقلانية. يتضمن هذا الفهم الحداثي انفصاما أساسـيا بين العمليات الطبيعية (أو البيولوجية) التي تقوم بها النســاء وبين قدراتهــن الثقافية (أو الرمزية). وعلى قدر ما يُنظر إلى القدرة الإنجابية كشأن بيولوجي خالص، على قدر ما تظل الهوة بين العالم الإنساني والعالم غير الإنساني غير قابلة للالتئام. الطبيعة وأجساد النساء كلاهما موارد ينبغي التعامل بشأنهما بروح أداتية.

تجادل أبفل – مارجلين وسيمون بأننا إذا استمعنا لأصوات الشعوب غير الغربية، سنســتطيع أن نتعلم أساليب غير حداثية للوجود في هذا العالم، أي أســاليب لن نعرف فيها ذلــك الصدع بين الطبيعة والثقافة، وحيث الأنشــطة الولادية للنســاء لا تنفصل عن أنشــطتهن الثقافية. إنهــا رؤيــة للعالم حيث الــذات غير منغلقة على ذاتهــا بل تنغمس في علاقات مع الآخرين ومع العالم غير الإنســاني. وبالمثل، ليس الجســد آلــة ميكانيكية بل هو بالأحرى مكان تســكنه الأرواح والآلهة، تَخَلّق من العناصر ذاتها التي تخلق منها العالم غير الإنســاني. إنه أسلوب للحياة لا يعلي من شأن الطبيعة فوق الثقافة، بل بالأحرى يصف طريقة للوجود من دون القسمة الثنائية بين الإنساني والعالم غير الإنساني، بين رفاهة الإنسان ورفاهة البيئة.

تستكشــف ماريــا – ليزا شــفانتس Marja–Lüsa Swantz (1994) مؤثــرات تخطيــط التنمية علــى المجتمعات المحلية الأمومية في جنوب تنزانيــا، المجتمعــات المحلية التي هــي تقليدية أو غير حداثيــة، بالمعنى الذي وصفته آبفل – مارجلين وســيمون. تســوق شفانتس الحجج على أن التنميــة كثيرا ما تخلق تناقضات في حياة الناس غير قابلة للفكاك. وعلى

الرغم من رغبة التنزانيين في اللحاق بالحياة الحديثة، فإنهم يخشون فقدان القدرة على بعث الحياة الجديدة في مجتمعاتهم المحلية. بالنسبة إليهم، مشروع بعث الحياة الجديدة رمزي وفيزيقي، ولحاقهم بالحياة الحديثة يحمل تهديدا لبعث الحياة الجديدة ولاستمرارية الحياة. تضع شفانتس إطارا لهذه القضية بلغة خبرات النساء الجسدية، وتتخذ مثالا من محاولات إعادة تدريب القابلات التقليديات على الممارسات الطبية الحديثة. الفلسفة الكامنة خلف هذا البرنامج هي تعزيز الاعتماد على الذات والتدخل بأقل قدر ممكن في الممارسات التقليدية. تحدث الولادة عادة في المنزل؛ ووفقا للتقاليد، تتقدم الأسر بالأدوات وتكافئ القابلة بالجعة والهدايا. على أي حال، لا تتلقى النساء اللاتي يُعاد تدريبهن أجرا من الحكومة ولا مكافأة من الأسر، ولا يتم حتى تزويدهن بالأدوات. إن التدريب الطبي الغربي، في نظرة مجتمعهن المحلي، ومهما كان في حده الأدنى، ينقل القابلات من دائرة بعث الحياة الجديدة، ويحيلهن إلى الدائرة المحدثة، دائرة الإنجاب، وبالتالي يفصلهن عن علاقيات مجتمعهن المحلي والمسؤولية التي يتقاسمها.

يستخدم تحليل شفانتس دراسة هذه الحالة وحالات أخرى لإلقاء الضوء على التصادم بين أنساق المعرفة التقليدية والمحدثة. وحجتها هي أن تكامل الأنساق المعرفية يستغرق وقتا. وما لم تتغير أنساق المعرفة المهيمنة، تكون الأنساق التقليدية مهددة بخطر الزوال قبل أن تأخذ الوقت الكافي لتصبح جزءا لا يتجزأ من التغير. بالنسبة إلى المجتمعات التقليدية، يمثل هذا الفقدان خطرا يهدد صميم معنى الحياة، و«لا بد من إدراك أن استمرارية الحياة ذاتها مهددة ما لم تعط قوى بعث الحياة الأولوية على قوى الإنتاج وقوى السوق» (Swantz 1994, 105). لا يمكن أن تنجح التنمية إذا فُهِمت فقط في حدود الإنتاج السوقي والاستهلاك، لأن هذا النمط من الفهم المحدود يعزز السياسات التي تهدد الأسس الوجودية للناس وقدرتهم على أن يحيوا حيوات ذات معنى.

أما مقالات كتاب «النسوية/ ما بعد الحداثة/ التنمية (Feminism/Postmodemisin/Development (Marchand and Parpart 1995)»

فتتناول السبل التي يستطيع الفكر النسوي بعد - الحداثي أن يساهم من خلالها في بناء خطابٍ للتمكين والتنمية التحويلية. إنها تدعو إلى استجواب دور خبير التنمية، واستقصاء الصلات بين السيطرة على الخطاب وبين مزاعم السلطة، واستعادة معارف النساء وأصواتهن ورفع قيمتها. هذه الاستعادة مشروع معقد يفضي إلى تحليلٍ لكيفية بناء النساء لهوياتهن داخل القيود المادية والخطابية التي تقيد حيواتهن. تجعل هذه المقالات من مفهوم «المرأة في العالم الثالث» مفهوما استشكاليا ويتبنى مقاربة تتجنب الماهوية وتعترف بالهويات المتعددة وبالمحاور - العرق، الطبقة، السن، الثقافة - التي تشكل حيوات النساء. تتناول هذه المقالات أيضا قضية كيفية بناء تحالفات فعالة للعمل من أجل التغيير المادي، حينما تكون الهويات متشظية والمعارف جزئية ومنصبة على حالة معينة.

يُلقي مقال ميتو هيرشمان Mitu Hirshman (1995) الضوء على النسوية بعد - الحداثية وكيف تستطيع أن تجلي العمومية والماهوية، وقد تكونان مطمورتين في إبستمولوجيا الموقف النسوي عن غير قصد. تعرض هيرشمان مناقشة نقدية لدراسة سِن وغرون المتخصصة والمشهودة «التنمية والأزمات والرؤى البديلة Development، Crises، and Alternative Visions» (Sen and Grown 1987)[3]. تجادل سن وغرون بأنه بينما يشكل النساء غالبية الفقراء والأكثر حرمانا اقتصاديا واجتماعيا، فإن عملهن هو الذي يضفي الصلة الإنسانية على توفير مصادر الغذاء والماء والطاقة لبقاع عديدة في العالم. لذلك ينبغي أن ينطلق التخطيط التنموي من موقف النساء الفقيرات. تعترف هيرشمان بأن المشروع الذي انشغلت به سن وجرون لهو مشروع نبيل؛ إنه تحسين الوضع البشري، الهدف الأقصى للمشروع الإنساني. وبالنسبة إلى العمل العالمي للنسويات لتحقيق هذا الهدف، السؤال الشائك يدور حول كيفية تفعيل إصلاح ذات البين فيما نفترضه من طبيعة عمومية للقهر الجنوسي، وبين خبرات النساء الفردية العينية. تتوشج هذه الخبرات في صلب عضوياتهن في طوائف اجتماعية وسياسية شتى، وبالمثل كذلك في إسهامهن في ممارسات ثقافية وأشكال رمزية شتى. الإجابة عن هذا السؤال عند سِن وجرون، وبالمثل

كذلك عند العديد من المنظرين والنشـطاء النسويين، تتمثل في الاعتماد على المعارضة المشـتركة للاضطهاد الجنوسي وللتراتبية الهرمية. بالنسبة لأولئك المنظرين، تقسيم العمل بين الجنسين يوفر أساسا لتفهم ذاك الاضطهاد.

تسوق هرشمان الحجج على الإدانة بالماهوية التي يحملها طرح التقسيم الجنسـي للعمل كمقولة عمومية كونية تشـكل تصنيفا للنسـاء. إنها ماهوية قائمة على عموميات سوسـيولوجية وأنثروبولوجية، تشكل التقسيم الجنسي للعمل. هذه الإسـتراتيجية خاطئة، لأنها تفشل في الإقرار بأن مفاهيم العمل والإنتـاج ذاتها تضرب بجذورها في ثقافة الرأسـمالية والحداثة، وهي لهذا غيـر ملائمة فـي أداء مهام توصيف المجتمعات غيـر الحداثية. وفضلا عن هذا، تتضمن تلك التصنيفات أيديولوجيا إنتاجية ترى البشـر كعمالة تسعى إلـى تحقيق غرضها في غزو الطبيعـة. تفضي هذه الأيديولوجيا إلى اعتقاد ضمني مفاده أن الحاجات المادية تشـكل المحدد الأوحد للوجود الإنسـاني. وهذا الاعتقاد يهبط بما هو ثقافي ورمزي إلى مرتبة الدرجة الثانية (*).

العديد من المقالات التي تشكل هذا الكتاب تتحدث عن أهمية الثقافي والرمزي في تفهم الإسـتراتيجيات المادية والخطابية معا التي تستخدمها النسـاء غير الأوروبيات في العالم بعد - الصناعي وبعد - الاسـتعماري. مثلا، يحلل مقال كاترين ريسيغييه Catherine Raissiguier (1995) عملية تكويـن الهوية لدى فتيات الطبقة العاملة من أصول جزائرية في مدرسـة فرنسـية. يحاول هذا المقال الاسـتفزازي أن يرسـم أطر تحليل لاماهوي لبناء الذاتية، يفسـح المجال لفاعلية أولئك الشابات وكذلك يعترف بوجود الحـدود المادية والخطابية التي يشـكلن ذاتيتهن داخلها. إن موضع أولئك الفتيات لهو في صلب تقاطع طرق خطابات عديدة متنافرة. وحلول أولئك الفتيـات المتعين في هذا الموضع يخلـق إمكانية الوعي المتمرد وفي الوقت نفسه يجعلهن مشـدودات لبعض القيم التقليدية في مجتمعاتهن المحلية.

(*) هذه الإدانة لاعتقاد يعطي الأولوية للاحتياجات المادية، والانتصار لأهمية الثقافي والرمزي، وهو اتجاه بات الأكثر شيوعا في النسوية الراهنة. يفيدنا بأن الكاتبة دروسيلا باركر لا تتعاطف كثيرا مع النسوية الماركسية والاشتراكية؟ من حيث إن الماركسية بالذات تؤكد أن كل ما هو ثقافي ورمـزي مجرد بنيـة فوقية، وفي البنية التحتيـة الفاعلة تكمن الاحتياجـات المادية. إن منطلق دروسيلا باركر الأساسي هو ما بعد الحداثية. [المترجمة].

يبين تحليل ريسيفييه أن الاهتمام الإمبيريقي المحكم بعملية تشكيل الهوية قد يجعلنا مستطيعين استكشاف ما يتجاوز الثنائيات المحددة في المقاومة - التكيف والحرية - الحتمية، ومستطيعين تفهم كيف أن حدودا معينة مادية وخطابية تؤطر النضال من أجل إعادة خلق الهويات، بين النساء الشماليات والنساء الجنوبيات معا.

تتحدى مقالات كتاب «نقض استعمارية المعرفة: من التنمية إلى الحوار Decolonizing Knowledge: From Development to Dialogue» (Apffel-Marglin and Marglin 1996) مزاعم العقلانية الديكارتية بالعمومية، وذلك عن طريق تبيان السياق التاريخي المعين لهذا النمط من العرفان، ووضعه في مقابلة مع أشكال أخرى من العرفان تضرب بجذورها في سياقات ثقافية مختلفة، وخلق فضاء خطابي للتنظير للمعارف الحداثية بوصفها شكلا خاصا من أشكال المعرفة المحلية. ثمة فكرة رئيسية مشتركة بين هذه المقالات، وهي أن القسمة الأنطولوجية بين العقل وبين العالم والجسد، الأساسية في العقلانية الديكارتية، إنما هي بناء ثقافي تاريخي متعين كأحرى من أن تكون حقيقة كونية. والفكرة الرئيسية المشتركة الأخرى هي التمييز الإبيستمي/التقني الذي اصطنعه ستيفن مارجلين Stephen Marglin(*). يشير الإبيستمي episteme إلى المعرفة المجردة التحليلية، القائمة على الاستنباط المنطقي من المبادئ الأولى. وفي مقابل هذا، يكون التقني techne هو المعرفة العينية، المختصة بالطبيعة ووثيقة الارتباط بالزمان والمكان. المحك الإبستمولوجي للتقني هو الكفاءة العملية وليس صحة المنهج.

(*) هو أستاذ الاقتصاد في جامعة هارفارد العريقة، وواحد من أصغر من تبوأوا منصب أستاذ متفرغ فيها. وعضو في مجلس المستقبل العالمي الذي تأسس في هامبورغ بألمانيا في العام 2007، ليرشد السياسات ذات المرامي المستقبلية. عني عناية بالغة بنقد وتفكيك الاقتصاديات الاستعمارية أو بالأحرى فضحها، وكان في هذا فيلسوفا بقدر ما هو عالم اقتصاد. لقد شغل الأوساط الأكاديمية منذ أن نشر بحثه «ماذا يفعل أرباب العمل؟ What do bosses do؟» في العام 1974، فضلا عما تلاها. وهو متزوج من عالمة الأنثروبولوجيا الثقافية فردريكا-آبفل مارغلين، التي ورد ذكرها وذكر أعمال لها فيما سبق، وسيرد فيما هو آت، فضلا عن أنها تشاركه تحرير الكتاب المطروح آنفا للمناقشة، وتشارك في الكتابة فيه. هذان الزوجان الرائعان ثنائي بعد-استعماري بكل ما في الكلمة من معنى. إنهما ثنائية إيجابية وردت ضمنا في سياق فصل يرصد ثنائيات سلبية جمة في الحداثة والتنوير والاستعمارية. [المترجمة].

يوضح مقال ستيفن مارجلين (1996) التفاعلات بين العلم وأيديولوجيا العلم والاقتصاد السياسي في التمية والانتشار العالمي للتقانة المتقدمة في الزراعة ونشأة الثورة الخضراء. تمخضت الثورة الخضراء عن ازدياد هائل في إنتاج الغذاء، ولكن في مقابل ثمن بيئي واجتماعي باهظ. تقلصت معها القاعدة الجينية بشكل خطير، وتزايد الاعتماد على الماء، وعلى الأسمدة الكيميائية والمبيدات الحشرية، وتبدلت العلاقيات الاقتصادية الزراعية. وكما يبين مارجلين، على الرغم من وجود طرق بديلة لزيادة الغلال ونقاد موقرين للتقانة المتقدمة، فقد تم تجاهل هذا وذاك. تتضمن الطرق البديلة لفت الانتباه للممارسات المحلية والإيكولوجيات؛ على أي حال كانت تلك الممارسات جزءا من الثقافات القروية التقليدية، وكان صناع السياسات مفتونين بالعلم والتقانة لدرجة منعتهم من أخذها مأخذا جادا. وفضلا عن هذا، نجد البذور المهجنة التي هي أساسية في الزراعة عالية التقنية تستلزم إعادة إنتاجها من جديد مع كل جيل، لتصنع دورا مستجدا لشركات البذور وفرصا مستجدة للتربح من تسليع المعرفة وإضفاء الطابع التجاري على الزراعة.

يضع مارجلين تفسيراته في إطار مصطلحات التفاعل بين إبيستمية الخبير وتقنية المزارع. ويجادل مارجلين بأن مجمل المعرفة والفعل مزيج من الإبيستمي والتقني معا. تنشأ خصائص الإمبيريالية والهيمنة للعلم الغربي حين تأبى الإبيستمية أن تكون تابعة للكوزمولوجيا (*)، وتفترض أنها هي ذاتها كوزمولوجيا، نظرية للواقع. وعلى هذا النحو لا تدع مجالا لأنساق المعرفة الأخرى، ولا تفسح حيزا لتقنية محلية أو معينة. إنها إبيستمية من حيث هي كوزمولوجيا تحول دون التعايش السلمي للعلم الغربي مع أنساق المعرفة الأخرى.

في كتاب «العقلانية والجسد والعالم: من الإنتاج إلى بعث الحياة Rationality, the Body, and the World: From Production to Regeneration» (1996) تقدم آبفل - مارجلين للقارئ الحيوات والخبرات المعاصرة غير - الحداثية للقرويين في قرية أوريا بالهند. وكتوطئة لعرضها، تقدم موجزا تاريخيا لنشأة العقلانية الديكارتي من أجل إبراز الطبيعة الثقافية والتاريخية المتعينة لمقولات من قبيل «البيولوجيا» و«الطقوس». في الفكر الغربي، يقف

(*) الكوزمولوجيا cosmology علم الكونيات أو علم الهيئة، علم نظام الكون أو هيئته العامة المنتظمة. [المترجمة].

البيولوجي أو الطبيعي كمقابل للثقافي أو الرمزي، وهو على هذا النحو مقولةً خلوٌ من الإدراك. وبالمثل الطقوس مقولة خلوٌ من الفعل العقلاني المؤثر. تجادل آبفل - مارجلين بأن تلك المقولات خاصة بالعقلانية الديكارتية، وأن استخدامها كأنها محايدة وكونية عامة إنما هو انتهاك مستتر لأشكال مختلفة من الواقع، يسلبها إمكانية النظر إليها كبدائل للحداثة. باحثون من مشارب شتى عملوا على استكشاف العلاقة بين نشأة العقلانية الديكارتية وتسليع النفس والرأسمالية الصناعية. وما يجعل عرض آبفل - مارجلين فريدا هو تحليلها للتناقضات التي خلقتها هذه العملية بالنسبة إلى النساء والدور المحدد للجسد في خلق تلك التناقضات.

تجادل بأن الأنثروبولوجيين حينما صادفتهم تلك الثقافات التي لا تفصل بين مجال الطبيعي ومجال الثقافي، باتت تلك الثقافات بشكل عام يُنظر إليها على أنها شكل أدنى من المعارف المحلية البدائية. يضرب هذا الموقف بجذوره في الفكرة الخاطئة القائلة إن ثنائية العقل - الجسد في العقلانية الديكارتية بنية كونية وليست بنية ثقافية. تبدي ثقافات أخرى غير حداثية أن البيولوجيا حين ينغرس فيها العقل، تتماوه الحدود فيها بين العقل والجسد وتتسايل الأجساد وتتلاشى الثنائية؛ إن الطبيعة شيء ما مسه العقل البشري وتحول من جانبه. تنظّر آبفل - مارجلين لمهرجان الحيض (راجا باربا) بين القرويين في أوريا كنموذج للإدراك في ثقافة لها مفهوم للنفس غير تسليعي ونمط للإدراك غير ديكارتي.

يحتفل المهرجان بالحيض السنوي للإلهة هاراساندي. تتردد ممارسات المهرجان في الدروة الشهرية للنساء. اتباع هذه القواعد والممارسات يضمن استمرارية الحياة، لأنه بالنسبة إلى القرويين في أوريا، الهوية الواحدة للنساء والأرض والإلهة جوهرية كأحرى من أن تكون رمزية. ليست مسألة معتقد فحسب؛ إنها ما أسمته آبفل -مارجلين «الإدراك المُفَعّل». يتجسد الإدراك المُفَعّل وينشأ عن النشاط البشري المتفاعل مع الآخرين ومع العالم. الحيض ومراقبة قواعد الحيض، كلاهما يجعل النظام الإنساني متراكبا على نظام الفصول ويضمن نظام الحياة واستمراريتها (من المهم ملاحظة أن الرجال أيضا لهم دور في هذه الممارسات). بدلا من أن تكون الطبيعة أو

البيئة شيئا ما مُسلَم موضوعيا، فإنها تنشأ عن التفاعل بين الناس، ذكورا وإناثـا، وبين العالم. إذن الإدراك المُفَعّل إبســتمولوجيا، يعلو على ثنائيات العقل - الجسد، الثقافة - الطبيعة، الذهن - العاطفة، الرمزي - المادي، التي تتضمنها العقلانية الديكارتية، وتعمل على تذويبها.

ليســت الرســالة التي خرجتُ بها من الأدبيات التي نوقشت في هذا المقــال هي أننا ينبغي أن نســتبدل بالعقلانية الديكارتيــة الإدراك المُفَعّل ونستبدل بالإبستيمي التقني، بل هي أن قراءة أساليب غير حداثية للوجود في العالم قراءة خلاقة متعاطفة يمكن أن يعيننا في بناء إبســتمولوجيات راديكاليــة تتمخض عن أســاليب غيــر مهيمنة لإنتاج المعــارف. إن هذه الإبستمولوجيات والمنهجيات المستجدة ضرورية إذا ما كان للنساء والرجال من مختلف الطبقات والإثنيات والمواقع الثقافية أن ينخرطوا في مشــاريع تحرريــة جماعية من دون إعادة إنتاج نماذج للتراتبيــة الهرمية والهيمنة. الفقــر والديون في العالم الثالث والتدهور البيئــي الحاد والعلاقات غير المتســاوية بين الشــمال والجنوب هي جزء لا يتجزأ من الميراث التنويري. تحتاج إلى حلول هذه المشــاكل إلى أن تتأتى من مواقف نسوية تفكك ذلك الميــراث وتعلي من قيمة أنســاق المعارف المحلية مــن دون إضفاء الصبغة الرومانتيكية عليها.



11

مقاومة حجاب الامتياز: مد جسور الهويات كسياسة أخلاقية للمذاهب النسوية العولمية

آن فيرغسون

الباحثون ومقدمو الخدمات التنموية من أهل الشمال الذين يعتنقون نظريات حداثية للتنمية في سبيل تفهمهم ومساعدتهم أقطارا وشعوبا من أهل الجنوب يتجاهلون ما يخص هذه الشعوب من منطلقات للمعرفة غير الكونية ومصالح راسخة. فهم يرفضون الأخلاقيات الكونية من أجل أخلاقيات موجهة إلى موقف معين، وفي غضون هذا نجد أن نموذج التمكين التنموي المهيأ من أجل مساعدة

«سياسات جسر الهوية ترياق ضروري لسموم علاقات الإمبريالية - الجديدة»

آن فيرغسون

المرأة في الجنوب على أســاس بعد - استعماري يتطلب سياسات مد جسور الهوية من أجل تزكية الديموقراطية التشاركية وتحدي سلطة المعارف الشمالية.

الاحتياج إلى جسر الهويات

يتمســك عدد من الباحثات النســويات المعنيــات بقضايا التنمية العالمية (راجع آخرين من بينهم Calás and Smircich 1996; Harding 1998) بأن أولئــك الذين يمولون الخدمــات الاجتماعية المقدمة من الشمال، والباحثين بشكل عام الذين يحاولون التدخل في وضع البشر في بلدان الجنوب، إنما يواجهون تحديات أخلاقية خطيرة [1]. جحافل من أولئك البشــر، سواء كانوا من السكان الأصليين المحليين في بلدان الجنوب أو الذين يعيشــون منهم في بلدان الشــمال، يتلقون تمويلات من الحكومات والمؤسسات والشركات في أوروبا وأمريكا الشمالية، أو تمويلا قائمــا على مصادر فيها، أو يتلقون الجانب الأكبر من أموالهم مــن هذه المصادر. التمويل الخارج من هذه المصادر ينزع إلى أن يكون نابعا من أولئك البشر المتميزين وينزع إلى أن يتجه صوب البشر الأقل تميزا. ومن ثم يثير خطر التواطؤ في إنتاج المعارف التي تعلي من قيمة الوضع الماثل من انعدام المساواة اقتصاديا وجنوسيا وعرقيا وثقافيا.

وبالصورة التي يتم بها إعداد معظم مشاريع البحوث الاجتماعية، يشــارك الباحثون في عملية محكومة بحيــث تجعلهم جزءا من فريق خبــراء في «مــواد تُدرس للمعرفــة» يبحثون أناســا آخرين بوصفهم «موضوعــات للمعرفة». حتى حينما يتأتــى التمويل من منظمات غير حكومية (NGOs)، من قبيل جماعات كنيسية أو منظمات تقدمية، فإن الأجور التي يتلقاها أولئك الباحثــون والمقالات والكتب التي يكتبونها في الأغلب تخلق وتحفظ تفاوتا طبقيا اقتصاديا بين الباحثين أنفسهم وأولئك الذين يدرســونهم. وعــلاوة على هذا، فــإن غالبية الباحثين ومقدمي الخدمات الاجتماعية من الشمال، حتى وإن كانوا مناهضين للإمبريالية ومناصرين للعدالة الاجتماعية، يغشــاهم أفق من الجهالة

يخيم على «الآخرية» في ممارســـاتهم الخاصة وعلى الامتيازات التي تشوه ممارساتهم هم في البحث وفي تقديم الخدمات.

لقــد أقمـــت الحجة في مقـــال ســـابق (Ferguson 1996) على أننا فـــي حاجة إلـــى الربط بين الانتقـــادات الأخلاقية والسياســـية لسياســـات الهوية النسوية المؤسســـة على فروض حداثية، وبين النقد بعد - البنيوي لباحثين، نحن أنفســـنا مـــن بينهم، ينخرطون في إنتاج بحث أكاديمي أو سياســـي يخلق «ســـلطة/ المعـــارف». في ذلك المقال وضعت تخطيطا سياســـيا/ أخلاقيا لما أسميته «بناء جسور الهويات»، وهو عملية اســـتجواب - ذاتي وممارســـة لرفض وإعادة بناء هوياتنا الاجتماعية المسلم بها في ســـياق إنتاج المعارف الجديدة. تتطلب مثل هذه السياســـة - الأخلاقية فهما للسياسات النسوية العالمية من حيث هـــي عملية للربط البينـــي وإنتاج معارف تعددية قائمـــة على كلٍ من التفهمات والأفعال في الســـياق المحلي وعلى بعض المقولات التحليلية أو المنطلقات العامة المشتركة.

أمـــا في هذا المقال، فإنـــي أجمل النقود النســـوية وبدائل نماذج التنميـــة الحداثية وفرضياتهـــا الأخلاقية المطروحة فـــي ذلك المقال الســـابق. وأمضي قدما لأدرس بشـــكل أكثر اكتمالا مـــا تنطوي عليه سياسات مد جسور الهوية وكيف أنها قائمة على فلسفة أخلاقية أكثر تموضعا وتقاوم ناموس الأخلاقية الحداثية.

أخلاقيات الحداثة وتأثيرها في التنمية

الباحثون من الشمال، وكذلك الذين درسوا فيه أو تأثروا بأفكاره، يتشاركون بشكل عام في مجموعة من الفرضيات الأخلاقية والسياسية والميتافيزيقيـــة المأخوذة من التنوير الأوروبي والتي يُطلق عليها اســـم «الحداثة». وأيضا لم يقتصر التشـــارك في هذه الفرضيات الحداثية على مفكري التيار السائد الذين هم من ناحية أخرى يختلفون اختلافا شديدا حول السياسة الاقتصادية والاجتماعية، بل أيضا تتشارك فيها غالبية الباحثات النســـويات. تدعم تلك الفرضيات أخلاقيات التقدم

التي تكمن وراء إضفاء مزيد من المشروعية على ممارسات التمويل، ليس فقط ممارسات المؤسسات المهيمنة مثل صندوق النقد الدولي والبنك الدولي، بل كذلك ممارسات المنظمات غير الحكومية شمالية الأرومة التي تمول مشاريع التنمية في الجنوب.

تقوم رؤية العالم الحداثية على أساس من المعتقدات التالية: أن الطبيعة الإنسانية رشيدة وتبحث عن مصالحها الذاتية؛ وأن كل فرد إنساني، ذكرا أو أنثي، له حقوق إنسانية فطرية بصرف النظر عن أصول ثقافته؛ وأن التنمية الاقتصادية الرأسمالية جيدة لأنها تؤدي إلى التقدم؛ وأن مثل هذه التنمية على المدى البعيد سوف تفيد البشر أجمعين؛ وأن الأخلاقيات والمعارف الإنسانية يمكنها أن تتطور من منطلق كوني غير متحيز. بطبيعة الحال، الحق في التمثيل العادل في حكومة دستورية والحق في الحصول على استثمارات في السوق الرأسمالية لم ينطبقا أبدا على البشر أجمعين. وفي مراحل تاريخية مختلفة، جرى إنكار المواطنة الكاملة عن جملة السكان الأصليين وعن العبيد وأحفادهم وعن النساء وطبقات العمال والمهاجرين، بالتالي إنكار استحقاقهم لكامل حقوق الإنسان، على أساس أنهم ليسوا بشرا بالمعنى الكامل. ومع هذا فإن حركات اجتماعية عديدة من أجل العدالة، من قبيل حركة محو العبودية **abolitionism** وحركة المرأة وحركة الحقوق المدنية وحركة العمال، استخدمت زعم الليبرالية الكلاسيكية أنها تتقدم بأساس لأخلاقيات كونية للعدالة، وذلك لكي تطالب بمد نطاق حقوق الإنسان لتشمل البشر جميعا. وعلى هذا النحو قدمت النظرية طريقة للطعن في الممارسة المتحيزة لهذه الجماعات الحاكمة التي تنكر تلك الحقوق على الذين يخضعون لها.

وبينما يتمثل الجانب الإيجابي لهذه الفرضيات في أنها تربط الإيمان بالمساواة الأساسية بين البشر، فإن جانبها السلبي يتمثل فيما تتضمنه من أن البلدان الأكثر تطورا من الناحية الاقتصادية (بمغزى الأسواق الرأسمالية)، ولهذا السبب ذاته، قطعت شوطا أبعد مما قطعته البلدان الأخرى على الطريق نحو المثال الإنساني الرشيد للتقدم والمساواة.

وهذا يوعز بأن العلاقة البطريركية [الأبوية] بين بلدان الشمال وبلدان الجنوب لها ما يبررها أخلاقيا، فالأمر كما أوضحه جون ستيوارت مل، من أن كامل الحق في الحرية الإنسانية ليس مطروحا للذوات الإنسانية «في قصورها وعدم نضجها» أو طفولتها، وقد اعتقد أن هذا يصدق على أولئك الذين يحيون في المجتمعات قبل - الصناعية (Mill 1975[1859]).

معلقون من مشارب مختلفة عارضوا الباحثين الحداثيين من أهل الشمال لأنهم يتجاهلون مصالحهم هم المتحيزة للغاية في إنتاج معارف «خطاب التنمية» (Escobar 1995; Harding 1998; Mohanty, Russo, and Torres 1991). وبالمثل كذلك، أجادل هنا بأن تلك الفرضيات الخطابية الأخلاقية الحداثية أعمت مثل أولئك الباحثين، ومن ضمنهم النسويون الغربيون، عن فهم تواطئنا الأخلاقي في استبقاء علاقات الاستعمارية الجديدة المهيمنة بين الشمال والجنوب.

داخل النموذج الإرشادي الحداثي ثمة تبريران أخلاقيان أساسيان لإضفاء المشروعية على أي استراتيجية: فإما المقاربة الكانطية القائمة على حقوق الإنسان والمبادئ العامة، أو المقاربة النفعية القائمة على دعاوى تحقيق أقصى قدر من السعادة لجميع أو معظم المعنيين مقارنة بالبدائل الأخرى [2]. تبدأ هاتان الاستراتيجيتان التبريريتان كلتاهما مما أسماه ميشيل فوكو مقاربة «ناموس الأخلاقية code ethics»، مادامتا تفترضان أننا نستطيع تطوير أخلاقيات كونية قائمة على ناموس اتباع مبادئ عامة ينبغي تطبيقها على أي سياق أو قواعد عامة مأخوذة بحكم التجربة نفترض أنها بدورها تعزز السعادة العامة في هذه النوعية من السياق (Foucault 1985) [3].

الثقافات الشمالية والأديان والمؤسسات الاجتماعية المتأثرة بالشمال تعمل على التنشئة الاجتماعية لأهلها في ظل ناموس مُعمَم للأخلاقية، سوف يساعد بعد ذلك على تشكيل أفق جهالة الباحثين المتأثرين بها. يسمح هذا الناموس للباحثين ومقدمي الخدمات من مثل تلك السياقات بأن يتجاهلوا ما هو محل للارتياب في الأعم الأغلب،

أي علاقاتهم السياقية مع البشر الذين هم موضوعات أبحاثهم والذين يتلقون خدماتهم. يجب أن تطور الباحثات النسويات أخلاقيات أكثر سياقية قائمة على التفهم الموضعي وليس على ناموس معرفي كلي (Walker 1989)، على تفكير حواري وليس على تفكير تمارسه الأنا وحدها (Jaggar، 1997)، وبالمثل كذلك على «ممارسات الحرية»، وهذا يعني ممارسات الذات لإعادة بناء المرء لفهم ذاته وللعلاقات الأخلاقية مع الآخرين (Foucault 1985، 1989).

وفي مقابل المعتقدات الحداثية حول الطبيعة الإنسانية، فإن مقاربة النسوية، المادية التاريخية والجماعاتية communitarian الراديكالية، من شأنها أن تقيم الحجة على أن الطبيعة الإنسانية متأصلة في المجتمع بوصفها أحرى من أن تكون متأصلة في المصالح الذاتية (قارن Ferguson 1995). وكشأن الماركسية الكلاسيكية، الدعوى هي أن الطبيعة الإنسانية ذات بنية اجتماعية وتاريخية. وهكذا تكون «المصالح الذاتية الرشيدة» بوصفها مقابلة لـ «مصالح جاري» أو لـ «الخير الجمعي» مفاهيم لا تتطور إلا تحت ظلال الرأسمالية الغربية؛ وليست مفاهيم كونية. إن الطعن في الحجج الاقتصادية القائمة على الطبيعة الإنسانية يقوض المزاعم حول تفوق الأسواق الرأسمالية، وبالمثل كذلك يقوض تسويغ الحكومات المستمد من نظرية العقد الاجتماعي، سواء الكانطية أو النفعية.

وعلى الرغم من أن الأخلاقيات النسوية المادية ترفض المقاربة العمومية الثابتة لقيم أخلاقية تكون قائمة على طبيعة إنسانية راسخة «أصيلة»، فلا يتبع هذا أن قيم الأخلاقيات ذاتية بالكلية أو نسبية تماما. كل مرحلة تاريخية وكل نمط للتنظيم الاجتماعي يطور نظامه من الأخلاقيات التى يمكن جعلها كونية عامة، على الرغم من أنها لا تحقق في واقع الأمر القيم التي تدعي تعزيزها. وعلى هذا نستطيع نقد اقتصاد التنمية العولمي الرأسمالي لإخفاقه في تحقيق القيم المتطورة عبر التاريخ التي يزعم المنافحون عنه أنها قيم مشروعة، وعلى وجه الخصوص مثال الديموقراطية وحق تقرير المصير للجميع. في

الواقع، ما تقضي إليه عملية التحديث الرأسمالية هو دفع ضريبة في صورة الكلام عن ديموقراطية شكلية للجميع على حساب ديموقراطية جوهرية للغالبية العظمى من أولئك الذين لا يتحكمون في ملكية تخلق فائضا للقيمة. وأحد الجوانب المفتاحية للديموقراطية الجوهرية في قدرة الغالبية بشكل جماعي على تحديد القرارات المتعلقة بالسياسة الاجتماعية التي تؤثر على حياتهم، ليس فقط من خلال الديموقراطية النيابية، ولكن من خلال الديموقراطية التشاركية (*). وعلى هذا النحو، تتخفى في عملية التحديث مقايضة للقيم حيث تحل الديموقراطية الشكلية (للحفاظ على الحقوق المدنية في مواجهة الدولة، والتصويت على الحكومة النيابية) محل الديموقراطية التشاركية، أو محل المقدرة على أن يكون ثمة تأثير حقيقي في الاقتصاد والقرارات السياسية الأخرى. ويدور التنظيم النسوي العالمي المترابط عبر العالم حول مسائل تهم المرأة على المستوى المحلي، ويتزايد اعترافه بأهمية المطالبة بعملية ديموقراطية تشاركية في صنع القرارات التي تساهم في تمكين المرأة، على اعتبار أن هذا مطلب رئيسي يمكن أن نتحد حوله [4].

القيم والاستراتيجيات في نماذج مختلفة للتنمية

التحديث والجنوسة والتعديلات النسوية

تفترض نظرية التحديث أن السياسات التي تفتح الأبواب لاقتصاد ما لكي يكون اقتصادا صناعيا سوف تفيد السكان أجمعين، بيد أن الجهود المبذولة لتوسيع الأسواق الرأسمالية تركز على توسيع نطاق العمل المأجور. مثل هذا التركيز يتجاهل عادة مشاركة النساء غير المتكافئة في العمل المأجور المستجد بسبب عملهن غير المدفوع الأجر في مجال الإعاشة، وهو عمل مركزي في تلبية احتياجات البشر المادية، لاسيما في اقتصادات الإنتاج الريفي (Boserup 1970). على هذا النحو، غالبا ما يجعل التصنيع أوضاع النساء من الناحيتين

(*) في الخطاب المعاصر يطلق أحيانا على الديموقراطية التشاركية participatory democracy اسم أو مصطلح الديموقراطية المباشرة، من حيث إنها مقابلة للديموقراطية النيابية أو التمثيلية التي تكون من خلال وسطاء أو نواب أو عن طريق اختيارهم [المترجمة].

الاقتصادية والاجتماعية غير متكافئة مع أوضاع الرجال أكثر وأكثر، لأنه يوفر للرجال عملا مأجورا أو عوائد نقدية بينما يقدم للنساء إنتاجا متراكما تفيد منه الأسرة بأكملها. وعندما تتجر النساء إلى العمل مدفوع الأجر، فإنهن يواجهن مشكلات اليوم المزدوج؛ أي تقوم بضعف العمل الذي كانت تقوم به من قبل، العمل المأجور والعمل غير المأجور كليهما.

إن النموذج الإرشادي للمرأة في التنمية م. ف. ت. (WID)، الذي تطور بفعل النسويين الليبراليين، واعتمدته في الولايات المتحدة وكالة التنمية الدولية والبنك الدولي، يستجيب لتواري عمل النساء في الحداثة الكلاسيكية عن طريق مقاربة مضاعفة؛ أي بدلا من نقد تقسيم العمل على أساس الجنس أو انفصام العمل إلى الخاص/العام، فإنه يكتفي بخلق برامج تعويضية للنساء. ووفقا لهذا النمط، يتطلب الإنصاف بين الجنسين مشاريع التحكم في تعداد السكان للحد من تكاليف رعاية الأطفال التي تزيد من أعباء المرأة وتوظيف النساء في مشاريع للأعمال الحرة أو العمل المأجور (Tinker 1982a, 1982b). ويسود الاعتقاد بأن هذه الطريقة يمكنها استبعاد الأوضاع الاستثنائية للنساء ومنطلقاتهن غير العادلة في التسابق من أجل رأس المال والمكانة. وما تتجاهله مثل هذه السياسات أن القرارات المتعلقة بالإنجاب لا تعتمد فقط على تقديرات النساء لمصالحهن الشخصية، بل على المصالح الجمعية الرشيدة التي يمكن في حالات الفقر بالمناطق الريفية أن تدعم الأسر الكبيرة كهدف، من حيث إن الناس يعتمدون على أبنائهم باعتبارهم قوة عاملة ومقدمي الرعاية حين الشيخوخة. وعطفا على هذا، ترى ثقافات عديدة أن الأطفال في حد ذاتهم قيمة. أما مشاريع السكان التراتبية التي يفرضها الشمال في بادرة بطريركية، فتتجاهل أهمية الديموقراطية التشاركية في التوازن بين مثل هذه القيم الثقافية والشؤون الأخرى. حتى التمييزات الصادرة عن حُسن نية، من قبيل التمييزات التي اصطنعتها ماكسين مولينو بين مصالح النساء الجنوسية «الاستراتيجية» و«العملية»، وذلك في اتخاذها لنساء

نيكاراغوا والثورة الساندينية (*) حالة للدراسة (Molyneux 1985)، فإن مثل هذه التمييزات تفترض أن ثمة نقطة أرشميدية يستطيع الباحثون من خلالها تحديد أعمق مصالح النساء من حيث هن جنوسة [نوع]، بصرف النظر عن معتقداتهن الفعلية [6،5].

لقد عملت المنظمات الأهلية غير الحكومية للنساء في الجنوب من قبيل منظمة DAWN (التنمية والنساء من أجل حقبة جديدة) (انظر Antrobus 1996) على تطوير نموذج إرشادي بديل من أجل التنمية العالمية، يُسمى أحيانا «مقاربة التمكين empowerment approach». المشاكل التي تتراءى في مقاربة المساهمين في «المرأة في التنمية»، هي في أحد جوانبها أن مشاريع التنمية التي تقصد إفادة النساء في الجنوب قد وضعتها وصممتها النساء في الشمال حصريا على وجه التقريب. وعلى هذا النحو، تكون تلك المشاريع خاضعة للنزعة الأبوية البطريركية (أو بشكل أليق، «النزعة الأمومية»)، من حيث كونها مشاريع للمعونة وضِعت لإفادة نساء يُنظر إليهن بوصفهن «آخر»، وبوصفهن موضوعات للإغاثة وليس ذوات تستطيع أن تشارك بذاتها بدورٍ في عملية التخطيط. علاوة على هذا، تميل النسويات المساهمات في «المرأة في التنمية»، شأنهن شأن النسويات الليبراليات، إلى افتراض أن المساواة بين الرجال والنساء هي هدف المشاريع التنموية التي تزكي الإنصاف بين الجنسين. هدف المساواة بالرجال يتجاهل الطبقة والعرق والجنس، والقوى والمنازل الأخرى التي تختلف بين النساء. وأيضا يتيح لجماعة من نساء الطبقة المتوسطة المتعلمات، سواء من القطر المتلقي أو من الشمال، أن يصبحن قادة المنظمة الأهلية غير

(*) في نيكاراغوا اشتدت حدة المعارضة الشعبية لديكتاتورية سوموزا في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين مما أدى إلى نشأة الجبهة الساندينية للتحرر الوطني والثورة الساندينية والإطاحة بهذه الديكتاتورية في العام 1979. وأعقب هذه الثورة اتباع خطوط اشتراكية. أما مصطلح الساندينية بوصفها نعتا لهذه الثورة، فمأخوذ من اسم أوغستو ثيسار ساندينو Augusto César Sandino وهو من أبطال نيكاراغو، خاض في العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين كفاحا ضروسا ومسلحا لتحسين أوضاع الفقراء في المناطق الريفية وتحرير بلاده من الاحتلال الأمريكي، ودخل مع الولايات المتحدة في حرب عصابات جنودها من العمال والفلاحين والحرفيين وعمال المناجم؛ فانسحبت الولايات المتحدة في العام 1933 [المترجمة].

الحكومية التي تتلقى التمويل، أو حتى كامل هيئتها. مثل أولئك النساء، لهن مصالح راسخة في التعتيم على الفوارق الطبقية التي تمنحهن دونا عن نساء الطبقة العاملة الفقيرات مزيدا من السلطة في تحديد ما سوف يتم تمويله من مشاريع التنمية.

تضع مقاربة التمكين هدفا للتنمية، ألا وهو تمكين النساء بوصفهن أفرادا عن طريق التأكيد على الديموقراطية التشاركية كعملية قيمية، سواء في التخطيط الأولي أو في المحتوى - ويجب أن يشمل المحتوى ورش عمل لتوعية المستفيدات بوصفه مكونا رئيسيا. ويجب أن تؤكد مثل هذه المشاريع على التحليل السياقي والتقاطعي، وليس التحليل الكمي، لفهم الجنوسة والعرق والطبقة والهيمنة الجنسية والقومية (Spelman، 1988). بهذه الطريقة، تستطيع النساء المعنيات تحديد أوضاعهن شخصيا في سائر تحليلات الهيمنة الاجتماعية. وهكذا، بدلا من قبول الاختيار بين نمطين من ناموس الأخلاقية (الكانطي أو النفعي)، اقترح أولئك الذين يطورون نموذج التمكين أدناه أخلاقيات عملية سياقية قائمة على «استراتيجية تكاملية»؛ أي قائمة على جعل الوسائل غير متمايزة عن الغايات، وعدم السماح بالانفصالات القيمية بين الشخصي والسياسي (انظر Miles 1996).

إن ورش العمل للتخطيط والتوعية المؤطرة في النموذج الإرشادي للتمكين، كثيرا ما تنخرط في التربية والتعليم العام مستخدمة المفاهيم التحليلية للجنوسة والعرق والطبقة والجنسانية والإمبريالية. وعلى أي حال يمكن لكل من هذه المفاهيم أن يكون معقولا بوصفه مفهوما للهوية بنيويا أو رمزيا أو سياقيا (راجع Ferguson 1997b). ومادامت هذه المفاهيم تفضي إلى تحليلات مختلفة، فمن المهم التمييز بينها. إن المقصود من «الجنوسة البنيوية structural gender» تقسيم العمل المأجور وغير المأجور على أساس الجنس، بينما تشير «الجنوسة الرمزية symbolic gender» إلى مواقع الكلام حصريا والمعايير الاجتماعية المرتبطة بالذكورة والأنوثة، في المنظومات الرمزية للهيمنة والتبعية معا. وعلى أي حال، نجد الهوية الجنوسية السياقية، من حيث إنها أيضا مقيدة بعلاقات

الهيمنة الطبقية والعرقية والجنسية والقومية، غير قابلة للرد إلى أي من الجنوستين البنيوية أو الرمزية. تحليلات المعالم البنيوية والرمزية لكل علاقة من علاقات الهيمنة تلك يمكن تيسيرها ورسم السبيل إليها عن طريق هيئة من المدربين العاملين بأجر. ومع ذلك، فإن التشديد على قيمة الديموقراطية التشاركية وعلى أهداف هذه العملية غير-التراتبية، ورفض الفصل بين قيم الوسائل وقيم الغايات، يفضيان إلى نمط لورشة عمل مثالية: مزيج متساوٍ من المعلومات الاسترجاعية التجريبية، تشدد على السياقات المختلفة التي أتت منها المستفيدات (أي على، تنوع هوياتهن الجنوسية العينية القائمة على اختلافات في العرق والإثنية والطبقة والسياقات الأخرى)، والتشارك في لحظات صنع القرار والتقويم والتخطيط للورش والمشاريع في المستقبل (7).

وعلى العكس من النموذج الإرشادي للتحديث الذي يفترضه النسويون المساهمون في «المرأة في التنمية»، فإن النسويين في النموذج الإرشادي للتمكين يميلون إلى افتراض أن نظام العالم المعاصر يشمل مجتمعات بينها صراعات اجتماعية أو تناقضات داخلية وخارجية. ومن ثم، ينطوي تحويل وضع المجتمع على تغيير جذري؛ ولن يفضي التغيير التطوري إلى تحقيق أهداف العدالة الاجتماعية. وبدلا من افتراض أن الجميع متساوون في السوق الرأسمالي، يبحث تحليل التمكين عن البنيات الاجتماعية - مثلا، استمرارية التوزيع غير العادل للملكية ورأس المال - التي تتركز فيها السلطة بشكل متفاوت. وثمة اعتقاد بأن التغير الاجتماعي ممكن على الرغم من علاقات القوة غير العادلة على هذه الشاكلة وذلك بسبب من الصراعات البنيوية والتناقضات البنيوية التي تستبقي القوى غير قادرة على التحكم في مثل تلك الصراعات. ومن الأمثلة على هذا دائرة الأعمال التجارية الحرة، التي تجعل الاقتصاد الرأسمالي العولمي غير مستقر. وأخيرا، مع التسليم بهذا التحليل، تتطلب العدالة الاجتماعية تحديا لصنوف الظلم البنيوية، من قبيل التقسيم غير العادل للسلطة والملكية في المجتمع أو تقسيم العمل على أساس الجنس (Paulston 1976, Moser 1993, Cohen 1995).

الانتقادات التفكيكية وبعد البنيوية

على الرغم من أن النسويين في النموذج الإرشادي للتمكين ينصبون أنفسهم نقادا راديكاليين لنظرية التحديث، وللمساهمين في «المرأة في التنمية» خصوصا، فإن كلا النموذجين الإرشاديين قد لاقى الطعن من قِبل النسويين بعد - الحداثيين، وبعد - البنيويين، الذين اعترضوا على كونية ينطوي عليها أي نموذج إرشادي عام كمنطلق للنظرية (Fraser and Nicholson 1990; Miles 1996). إنهم يجادلون في أن النماذج الإرشادية العامة تنطوي على خطابات لتصنيف العالم، ترتبط بالسلطة السياسية - وهي في هذه الحالة السلطة المالية لوكالات التمويل - لتشكل ما أسماه فوكو «سلطة/المعارف» (Foucault 1977, 1980). ينظر إلى هذين النموذجين الإرشاديين بوصفهما خطابين، لا يقتصران على خلق موضوعات الخطاب بل أيضا يهبان الخبراء المشروعية في استخدام الخطاب لتحديد أي الحقائق يمكن أن نعزوها إلى موضوعات الخطاب. وحين يشيد مثل أولئك الخبراء «علما» جديدا للتنمية فما أسهل أن يتجاهلوا الطبيعة المحملة بالقيمة، التي هي طبيعة منطلقاتهم الخاصة بهم وطبيعة سلطتهم في تجاهل آفاق الجهالة المحيقة بهم. وعلى هذا النحو يستطيع ممولو المشروع والعاملون في هيئته أن يتجاهلوا مواقع الامتياز الخاصة بهم، في صياغة المفاهيم والمشاريع والتحكم في ممارسات التمويل على السواء.

وعلى الرغم من أن هذا قد يكون أكثر وضوحا في حالة مقاربة المساهمين في «المرأة في التنمية»، الذين ينكرون عملية القيم، فإنه يمثل مشكلة أيضا في مقاربة التمكين. والمسألة كما أبرزها أرتورو إسكوبار(*) (Escobar 1995)، أنه حتى حين التشديد على عملية لا- تراتبية

(*) الأنثروبولوجي أرتورو إسكوبار A. Escobar ، جرت الإشارة إليه في الفصل السابق ويتردد ذكره والتوثيق من أعماله على مدار هذا الكتاب. وهو أمريكي من أصل كولومبي، من النقاد الاجتماعيين البارزين على الساحة الآن، تقوم إسهاماته بعد - البنيوية وبعد - الاستعمارية على التداخل بين دوائر أربع هي الدراسات النقدية للعولمة والتنمية والدراسات الثقافية للعلم والتقانة والإيكولوجيا الاقتصادية والحركات الاجتماعية. ينصب اهتمامه على إبراز مثالب التنمية القائمة على فرض نموذج خارجي على غرار النموذج المتبع في العالم الصناعي، ويبحث عن تنمية نابعة من الخطاب الداخلي [المترجمة].

وديموقراطيـــة تشـــاركية، فإن هيئة مُيســـري مقاربة التمكـــين لاتزال من أولئك الذين ينتجون المعارف التـــي تصب في الورش وتخرج منها. ولأنهم يتلقون أجرا عن عملهم، فهم يغنمون من دورهم في المشروع منافع ومركزا وتدريبا، والســـبيل الوحيد لتفادي تصليب مثل هذه التمييزات في المراكز، يكون عن طريق الحـــركات الاجتماعية التي تعاود الإفصاح عن تحليلاتها السياســـية وعن أولوياتها الأخلاقية والسياسية، فتواصل زعزعة استقرار مثل هذه السلطة والامتيازات لهيئة العاملين وللباحثين.

إن إســـكوبار مثال جيد للناقـــد بعد - البنيوي الـــذي ينقد كل أفكار التقـــدم القائم على أنموذج الاقتصاد السياســـي للتحديـــث. وهو يجادل في أنه وكثيرا من الســـائرين في المســـار نفسه أمثال لاكلَو Laclau وموفِ Mouffe (1985)، لـــزام عليهم خلق مراكز متعددة للخطاب لكي يتحدوا مثل ذلك التحكم المهيمن للاقتصاديين الرأسماليين على مقولة التنمية، أو لتحدي الاقتصاديين أصلا في تلك المسألة. والأحرى، أننا يجب أن نتحدى واضعي السياســـة الغربية والأكاديميين في زعمهم بالخبرة العامة الكونية عن طريق وضع الأصوات المتعارضة جنبا إلى جنب، أصوات مختلفة المنزع قائمـــة على ثقافات مفرطة التنوع - إنهم أولئك الذين يضعون قدما على المعارف والمعتقدات التقليدية والقدم الأخرى على العلم الحديث.

وعلى الرغم من اســـتلهام فكرة فوكو عن «فتح المجال على مصراعيه أمـــام المعـــارف المقهورة لكي تفصح عـــن ذاتها»، فليس فـــي هذا اعتراف بأنـــه لا توجد مقاربة تفكيكيـــة يمكن أن تتقدم برد إيجابي عن الســـؤال حـــول الطريقة التي ينبغـــي اتباعها في تنمية العالـــم: أي، ما هي مبادئ العدالة التي تســـتخدم لمعالجة الظلم في توزيـــع الممتلكات والموارد. مثلا، فـــي الثقافات التقليدية غالبا ما تقتصر حقوق الملكية الجمعية أو الفردية علـــى الرجال، حتى إذا طلقت المرأة فلا ســـبيل أمامها لحيازة أراض. هل هذا عدل؟ إذا ما كان علينا أن ننصت إلى كلٍ من الأصوات التقليديةً وإلى مبدأ النسوية المحدثة الكانطي للعدالة القائمة على الحقوق الكونية للبشر أجمعين بغض النظر عن الجنوســـة، فسوف نسمع آراء لا اتفاق بينها حول أفضل مبدأ للتوزيع العادل لنستخدمه في الإصلاح الزراعي.

إن الانتقادات بعد - البنيوية والتفكيكية تفصح عما أسـمته أنجيلا ميلـز Angela Miles (1996) الاتجـاه الاختزالـي الـذي لا يعترف بالضـرورة الملحة لمـا أطلقت عليه غاياتري سـبيفاك اسـم «الماهوية الاستراتيجية» حتى في الخطابات التي تتخذ موضعا محددا في التاريخ (Spivak 1993؛ Fuss 1989). جاكوي ألكسـندر وتشـاندرا موهانتي (1997) تجادلان في أن الممارسـة بعد- الحداثية النسـبوية يمكن أن تفضـي إلى إنكار مقولة «العـرق» وامتيازاته، تسـليما بأنه لا أحد منا يختار الخطابات التي تميزنا، وأن بياض البشـرة مقولة مبنية اجتماعيا شأنها شأن المقولات الاجتماعية الأخرى.

وفضـلا عن هذا، يميـل بعد - الحداثيين (*) إلـى تجاهل لحظاتهم الماهويـة الخاصـة بهم، أو منطلقاتهـم. مثلا، مفهوم فوكـو الخاص عن السـلطة بوصفها نظاما تأديبيـا، ولا يعترف فوكو أبـدا بأن مفهومه قد ارتبط بممارسات خطابية، ومنتجا لصميم الأشياء التي يزعم الخطاب أنه اكتشفها، الدرس والمراقبة، إنه في حد ذاته نقطة الانطلاق التأسيسية، من حيث إن فوكو بوصفه من منظري الغرب الأكاديميين في القرن العشـرين صاحـب مصلحة أكيدة في تعزيز هذا المفهوم. وعلى الرغم من أن أرتورو إسكوبار ينقد خطاب التنمية الحداثي، فإن نقده الخاص به بعد - البنيوي يقترب بشكل خطير من تقليد تقديم النساء غير الأكاديميات، كالقرويات، بوصفهن ضحايا لهذه السـلطة/المعرفة، وهن بالتالي موضوعات للمعرفة بدلا مـن أن يكن ذواتا للمقاومـة. وأخيرا، فكما أفصحـت ليندا ألكوف ونانسـي هارتسـوك، لا يمكن لمحض انتقادات تفكيكية أو جينيالوجيّة أن ترضي النسـوية من حيث هي منطلق للانشـغال، بل لا بد من تطوير رؤى إيجابية واسـتراتيجيات أخلاقية - سياسـية لتحدي الهيمنة الاجتماعية (Alcoff 1990؛ Hartsock 1990).

الحق أن الخطابات النسـوية متعددة المراكز حول التنمية العولمية هي خطابـات متنامية من حيث إنها في الوقت نفسـه نقد - ذاتي لمنطلقاتها الخاصة بها في السـلطة/المعرفة، وقائمة على أسـس تاريخية وسياقية،

(*) مـن الأفضل أن نعتبر «بعد - الحداثيين» كلمة واحدة مرفوعة بالواو بوصفها فاعلا، وليس «الحداثيون» مضافا إليه ليجر بالياء [المترجمة].

وهي مع ذلك لا تعتذر عن أنها تكاملية وإيجابية فيما يتعلق بالاحتياج إلى تقديم توجيهات نحو المستقبل قائمة على أساس الوضع الراهن الفعلي والمحتمل لشبكات الاضطهاد والتضامن بين النساء في الشمال والجنوب أو بين العالم الأول وثلثي العالم (Deschamps 1997؛ Harcourt 1994؛ Mies 1986؛ Shiva 1989)[8].

استراتيجية التمكين المعدلة

منظمات نسوية شتى في العالم الثالث، من قبيل DAWN (التنمية والنساء من أجل حقبة جديدة) في جزر الهند الغربية، تستخدم الآن نموذجا إرشاديا معدلا للتمكين كبديل للنظريات التي هي أكثر كونية وعمومية وبالتالي أكثر اقترابا من الحداثة، وهي نظريات عن تحرير المرأة من خلال التنمية، وتتضمن «النساء في التنمية» WID والمقاربات المبكرة للتمكين والماركسية التقليدية. يشدد ذلك النموذج الإرشادي البديل على البحث والتحري على الصعيد الميداني وعلى برامج التنمية التي تتخذ موضعها في قلب دوائر الواقع الخاصة بالنساء بدلا من المزاعم الكونية العامة. وعلى خلاف أخلاقيات النسوية الشمالية بعد-الحداثية التي هي أخلاقيات سياقية في جملتها، تشدد السياسة - الأخلاقية لمثل تلك المقاربة، مهما يكن الأمر (Walker 1989؛ Flax 1998)، على تطوير رؤى عمومية للعدالة الاجتماعية (مثلا، أن حقوق المرأة هي حقوق الإنسان)، بيد أنها لا تفعل هذا عن طريق التجريد البعيد عن السياقات المحلية. بدلا من ذلك، يكون المنطلق هو أن عملاء المشاريع التنموية لا بد أن ينخرطوا في عملية إنتاج للمعرفة بحيث يساعدون في تحديد ما الذي نعتبره حقوقا للمرأة وللإنسان في السياقات الخاصة بهم وباللغة التي يستطيعون الحديث بها، وما هي الأولويات المحلية في السعي من أجل تفعيل هذه الحقوق.

يؤكد النموذج الإرشادي المعدل للتمكين على الآتي: استراتيجيات البحث والتحري التي تنطلق من وضع النساء الراهن وأهدافهن موضوعات للبحث؛ والمناهج التي تمثل الطرق المفهومة محليا للإفصاح عن المفاهيم والأفكار

والقيم لسائر النسوة المشاركات؛ واحترام الطرق البديلة لتمثيل المعارف المتموضعة في خبرات النساء. ويمكن النظر إلى هذه المنهجية باعتبارها مماثلة لمنهجية البحث عن طريق العمل المشارك، مع ميزة إضافية وهي أنها تصر على عملية استجواب ذاتي يمولها الباحثون، واعتراف بوضعهم السلطوي في بناء المعارف قيد البحث. الهدف من ذلك هو أن الممارسات التشاركية يمكن أن تحاول موازنة سلطة الباحثين عن طريق التأكيد على عملية انعكاس - ذاتي جماعية لتصويب النتائج التي تعكس هذه السلطة الكامنة. يتم تنظيم مشاريع البحث بشكل واعٍ حتى إن الباحثين ومنسقي المشروع يطورون ممارسة للاستجواب الذاتي تواصل زعزعة استقرار هوياتهم المسلم بها وتفضح آفاق جهلهم. وأخيرا، نجد منظري نموذج التمكين المعدل الذين يتشككون في النماذج الإرشادية الحداثية للبحث من حيث الجانب الخاص بـ السلطة/المعرفة فيها يقاومون السعي في إصلاح ذات البين إبستمولوجيا، بين نظرية الحداثة التي تمثل التيار السائد والتنمية المستدامة التي يطرحها كثير من أنصار الاقتصاد الأخضر (*). وأولئك المذكورون أخيرا يتجاهلون القضايا النسوية ويتجاهلون الانتقادات بعد - الحداثية لخطاب التنمية على السواء (Antrobus 1996؛ Cohen 1995؛ Sachs 1992؛ Mies and Shiva 1993).

إن فكرة سياسة «جسر الهوية» هي استراتيجية لكي يسلك الباحثون النسويون الشماليون مسلك مقاربة التمكين المعدلة. مثل هذه السياسة من شأنها أن تسمح بتطوير أساس معارف موضعية إلا أنها ليست نسبوية، تغذيها ما بعد - البنيوية بيد أنها تتجاوز موقف هذه الأخيرة المقتصر على النقد. إن الباحثين الذين يربطون دعاويهم ربطا وثيقا بالممارسة السياسية المتحالفة مع النساء المتعينات في مجتمعات محلية لها وضعها الخاص، يمكنهم تبرير دعاويهم المعرفية النظرية والإمبيريقية بأنها نواتج مشتركة خرجت عن فكر الباحثين الشماليين

(*) المقصود بالاقتصاد الأخضر - أو العلم الخضر أو الفلسفة الخضراء أو السياسة الخضراء أو حزب الخضر أو أي شيء أخضر في الخطاب الراهن - هو ذلك الذي يضع نصب عينيه هدفا استراتيجيا أوليا هو قضايا البيئة والحفاظ على البيئة ووقف التدهور البيئي [المترجمة].

وعن التوعية وإنتاج - الإجماع في حركات السكان الأصليين. ويصدق هذا بشكل خاص إذا عمل الباحثون في سياقات تسمح لهم بإبراز تنامي الإجماع في أجندات بحوثهم. وهذا سوف يفسح المجال لبحث قائم على أساس القيمة العملية للديموقراطية التشاركية.

مقاومة حجاب الامتياز: بناء جسور الهويات

ما هي ممارسات الاستجواب - الذاتي التي يحتاجها الباحثون النسويون ومنسقو المشاريع لكي يزعزعوا استقرار الهويات ويفضحوا آفاق الجهالة؟ إننا نطالب باستراتيجية أخلاقية - سياسية بديلة تقاوم التبسيطات في سياسات هوية كمية غير تاريخية، تتعامى عن الاختلافات الموضعية بين المشاركين. وكما رأينا، تميل النسويات المساهمات في «المرأة في التنمية» إلى افتراض أختية بلا إشكاليات قائمة على سياسة الهوية التي تحجب عن العيان الموقف البطريركي الخاص بهن. إن ارتكانهن على ناموس أخلاقياتي كوني يسمح لهن بأن يخلصن إلى موقف الامتياز الخاص بهن بوصفهن مُنشئات المعارف وممولات المشاريع. ومن الناحية الأخرى، يجب أن نرفض أيضا نسبوية النقاد بعد - البنيويين الذين قد يتركوننا إزاء ديموقراطية تشاركية متعددة وسياقية لدرجة أنها تفتقر إلى أي أساس يمكن تعميمه من أجل سياسات التضامن.

وثمة إمكانية لخيار ثالث: لايزال يوجد نوع من سياسات الهوية، بيد أنه نوع شديد الاختلاف عن الأشكال الماهوية. وأنا أسمي مثل تلك الأشكال الماهوية سياسات الهوية الموجبة، وهي تفترض خصائص أصيلة عامة تسري في جماعات اجتماعية معينة، بيد أنها تتجاهل ما يتقاطع معها من اختلافات اجتماعية وسياقات تقوض مثل تلك التعميمات. لا تستطيع سياسات الهوية الموجبة من هذه الشاكلة أن تأخذ في اعتبارها السلطات والامتيازات التي يستمتع بها بعض أعضاء جماعة الهوية دونا عن الآخرين: مثلا، سياسات الهوية الجنوسية النسوية الموجبة تقلل من أهمية الاختلافات الطبقية والعنصرية والقومية/الإثنية والجنسية بين

النســاء. وأخيرا، كما أكد النقاد بعد - البنيويين، تميل سياسات الهوية الموجبــة إلى إعادة تأســيس الثنائيات ذاتها مثلما يفعــل أولئك الذين يتبوأون مواقع الهيمنة الاجتماعية، مثلا، بين الرجل والمرأة، بين الأبيض والسود (أو «الملون»)، بين ذي الميل إلى الجنس الآخر والمثلي. يعمل هذا على تهميش أولئك الذين لا يتلاءمون بشكل مريح مع تصنيفات من هذا القبيــل، مثل المخنثين والمتحولين جنســيا وذوي الأعراق المختلطة. فهل يمكن لسياســات التحرير التي تستمســك بحدود للعضوية فيها (انظر Butler 1993) أن تنجح حقا؟

منظومات عديدة للهيمنة الاجتماعية مسؤولة عن هذه الاختلافات في الســلطة الاجتماعية. وعلى هذا نجد أن ثمة عملية تاريخية لإعادة بناء الهويات يجب أن نخرج منها بتصور لسياســات الهوية القائمة على الالتزام بأشكال متعددة من التحرير الاجتماعي من كل أشكال الهيمنة. ســوف تنطوي هذه العملية على جانبــين منفصلين يعتمدان على وضع اجتماعي واحد. ســوف يكون الجانب الأول بنــاء موجبا للهوية لأولئك الذين هم أعضاء في جماعــات مقموعة في علاقتها بجماعات أخرى (وهو ما يمكن أن نطلق عليه «سياســات الهوية للجماعة المستهدفة»). الجانب الثاني هو «الهوية الســالبة» أو عمليــة خلخلة - الهوية لأولئك الذيــن هم فــي الجماعــات المهيمنة (وهو مــا يمكــن أن نطلق عليه «سياســات هوية الحليف»). العملية الشاملة مربكة، من حيث إن معظم الناس ســوف يكونون في موقف المقموع وفي موقف المهيمن معا وذلك فــي علاقاتهم المتزامنة بجماعات أخــرى، لذلك لا بد أن تنطبق عليهم سياســات الهويتين الموجبة والســالبة كلتيهما فيمــا يتعلق بالجماعات المختلفة من البشــر، غالبا بشــكل متزامن. على أي حال، كلا الشكلين لبناء الشــخصية يجب تفسيره بشكل مختلف عما كان عليه الوضع في ظل الأشكال الماهوية لسياسات الهوية.

إنني أطلق على هذا النمط من المشــاريع اســم مشروع بناء جسر الهويــات (راجع Ferguson، 1996). إنه يفتــرض احتياجنا إلى إعادة بنــاء هوياتنــا بوصفها أحرى من إعــادة تأكيد وتثبيــت قيمة الأصالة

الكامنــة في الهوية، كما تفترض سياســات الهويــة الماهوية. إنه هدف لا يتــم إحــرازه بخطــوة واحدة، بل ينطــوي على عمليــة ذات مراحل متعددة ووجوه شتى. الاختلاف في عملية الهويات المستهدفة والهويات الحليفة هو أن الأسبق تتضمن خطوة أولى مختلفة. الخطوة 1 للهويات المســتهدفة (أولئــك الذين يدخلــون في علاقات التبعيــة أو القمع مع جماعة اجتماعية أخرى) تنطوي على سياســات تأكيد الهوية، التأكيد البســيط على القيمــة المحتملة للمرء في حد ذاتــه بوصفه عضوا في جماعة اجتماعية. وخلافا لسياسات الهوية الموجبة، مثل هذه السياسة لتأكيد الهوية يمكنها تفادي أن تصبح ماهوية عن طريق رفض استرجاع الخطاب الثنائي المستخدم في قمع الجماعة (مثلا، حيثما يكون الأبيض جيدا والأســود ســيئا، الآن يمكن تأكيد هوية الأســود علــى أنه جيد، والأبيض على أنه سيئ). بدلا من هذا، يمكنها الطعن في تثبيت القيمة الســلبية للمرء من حيث هو عضو في الجماعة الاجتماعية المستهدفة عن طريق إعادة تأويل تاريــخ الجماعة والخصائص المعزوة لها: بعبارة أخرى تجعل إعادة التقويم تحدث (hooks 1990؛ Hoagland 1988). وعلى العكس من هذا، بالنســبة إلى أولئك الذين هم في وضع الهيمنة ويرغبون في أن يكونوا متحالفين في مواجهة قمع الجماعة المستهدفة، الخطوة الأولى هي اصطناع نقد للجوانب الســلبية الماثلة حتى الآن في هوية المرء الاجتماعيــة، أي الغض من قيمة التفوق الأخلاقي المفترض في المرء.

إن مقاربتي الجماعة المستهدفة والجماعة المهيمنة كلتيهما بهذا النوع من تخفيض القيمة والمطالبة بإعادة التقويم يمكن النظر إليهما بوصفهما نمطا من سياســات الهوية الســالبة، بوصفها مقابلة لنمط سياسة الهوية الموجبة التي تهدف إلى الكشف عن مضمون معين للتفوق الأخلاقي المعزو إلى هوية كانت «مســتلبة» أو يُنكــر تعبيرها «الأصيل» تحت ظلال الهيمنة الاجتماعية. ما الذي تتضمنه سياســات الهوية السالبة على وجه الدقة؟ كمــا قال ميشــيل فوكو ذات مرة فــي مقابلة: يجب علينــا أن «نرفض ما نحــن عليه» بدلا من أن نحــاول التأكيد على ما نكونه (Foucault 1989؛

Halperin 1995؛ Rajchman 1991). أما بالنسبة إلينا كنساء ملتزمات بإعادة بناء ذواتهن بوصفهن نسويات، فهذا يعني أنه بدلا من أن نحاول أولا رفع قيمة الأنثوية، ينبغي علينا مقاومة الطغيان الرمزي للأنثوية المرفوع فوق رؤوسنا وذلك بأن نصبح «خونة للجنوسة» (Heldke 1998). ينطوي هذا على تحدٍ لسنن الجنوسة التقليدية، وبدلا من رافعات لواء الجنوسة اللائي يقتصرن على قبول الثنائية الجنوسية بل يحاولن تثبيت قيمة الأنثوية، فإننا قد تلقينا الدرس. نستطيع أيضا أن نعيد تأويل أنثوية راديكالية أو نعاود الإفصاح عنها، وهي قابلة لإعادة البناء في ظل علاقات مختلفة للجنوسة والطبقة، ككيان يمكن أن يساعد في تحدي الهيمنة الاجتماعية، وفي هذا لا نمنح العناية (*) لأسرنا فحسب بل أيضا للغرباء ولأولئك الذين أصبحوا «آخرين» بالنسبة إلينا بفعل الطبقة الاجتماعية أو العرق أو التقسيمات القومية (Ferguson 1995).

ثانيا، يجب أن نعترف بالطيات الداخلية المتأصلة التي ليست محض إضافة كمية لهوياتنا الجنوسية المتعينة. أنا لست محض امرأة، بل بيضاء، وأمريكية - أوروبية ومن الطبقة الوسطى وأكاديمية، وإعادة بناء هذه الهوية السياقية تتطلب علاقة خؤون ليس فقط للسنن الثقافية النسائية، بل أيضا خؤون لافتراض الامتياز الأكاديمي والطبقي للأمريكية البيضاء. وهكذا، فعلى الرغم من أنني قد أكون، وبالتشارك مع نساء أمريكيات أخريات خاضعة لسنن جنوسية رمزية سائدة، فإن طبقتي وعرقي وموضعي الأكاديمي قد تجعل إحراز منزلة «المرأة الجيدة» أقرب إليّ مما هو لأخريات كثيرات يوضعن بشكل تلقائي في خانة «نساء سيئات». وعلاوة على هذا، قد تكون ثمة سنن معينة تلزمني بموقفي السياقي بوصفي امرأة بيضاء، أمريكية - أوروبية وبروتستانتية من الطبقة الوسطى وتقوض من تقديري لذاتي بطرق لا تنطبق على أولئك النساء اللائي لا يدخلن في هذا التصنيف (مثل النساء الأمريكيات الأفارقة أو اليهود). من الناحية الأخرى، قد أكون

(*) مذهب فلسفة الأخلاق الذي أنتجته الفلسفة النسوية أو الذي ارتبط بها هو ما يعرف باسم «أخلاق العناية The Ethics of Care». وقد أخرجت سلسلة عالم المعرفة ترجمة لكتاب بهذا الاسم، كان العدد 356، أكتوبر 2008 [المترجمة].

خاضعة لبعض القيود الجنوسية المادية العابرة لمثل تلك الاختلافات، من قبيل كوني أما عزباء (Ferguson 1997a).

قد تتخذ سياسات الهوية السالبة واحدا من متجهات عديدة، كل منها تتحدى استراتيجية سياسات الهوية الأكثر تعميمية. وبينما تهدف هذه الأخيرة إلى تثمين الأنثوية عن طريق كشف قوى خبيئة في الصوت الأخلاقي النسائي الفريد (Gilligan 1982)، أو في شخصيات النساء الجنوسية التي هي اندماجية وليست تعارضية (Chodorow 1978)، أو في قيم التفكير النسائي الأمومي (Ruddick 1989)، فإن سياسات الهوية السالبة تقاوم تلقائيا أي خصائص مسلم بها للشخصية بوصفها مواطن قوة مسلما بها يمكن أن تتحالف حولها النساء (Hoagland 1991). فسواء تبنت الواحدة منا سياسات هوية موضعية (De Lauretis 1987؛ Riley 1990؛ hooks 1990 Alcoff 1988) أو ناصرت سياسات الشواذ، فإنها في هذا وذاك ترفض أي نقطة انطلاق موضعية ثابتة لسياسات المرء (Butler 1993؛ Wamer 1993). وكما فسرت ألكوف ودي لورتي وريلي وهوكس فكرة الهوية الموضعية، فإنها الهوية التي نجد أنفسنا مختصات بها بحكم التعريف الاجتماعي، عادة عن طريق التقابل مع تصنيف اجتماعي آخر، مثل «المرأة» = «ليست الرجل»، و«البيضاء» = «ليست السوداء»، و«الطبقة - الوسطى» = «ليست الطبقة العليا وليست طبقة العمال أو الفقراء». نستطيع أن نطور سياسات هوية قائمة على الموضعية الاجتماعية التي تقاوم تشكيل ماهية جديدة للأنثوية، ولسواد البشرة، وللتعدد الثقافي لذوات البشرة البيضاء، وصولا إلى قابلية طبقة العمال للحراك. وبدلا من هذا، نستطيع تشكيل سياساتنا عن طريق الاتفاق مع الأخريات اللائي لهن موضعية التعريف ذاتها لكي نحارب من أجل مطالب معينة للعدالة الاجتماعية، مثل حق الإجهاض والتحرر من العنف الذكوري ورعاية الأطفال بأجر معقول والبحث الملائم في مسائل صحة المرأة.

ولعل سياسات هوية سلبية مختلفة إلى حد ما تقاوم الانتظام حول موضعيات مسلم بها، على أساس أنها لاتزال تستبعد أناسا من الجماعة التي يتصورها كثيرون بوصفهم حلفاء «طبيعيين». مثلا، استبعاد ذوي السلوك الجنسي المنحرف (*). ولكي نقاوم مثل هذا الاستبعاد، فإن السياسات المحايدة إزاء السلوك الجنسي هي محاولة لصنع الترابط عبر الثنائيات الاجتماعية المطروحة القائمة على مغزى محسوس للانحراف أو للتضامن مع أولئك الذين جرى تعريفهم بأنهم المنحرفون الذي يتصرفون بوصفهم خائنين للجنوسة (Heldke 1998؛ Ferguson 1995) ويقوضون دعائم السلوكيات الجنوسية التي تم تنصيبها معيارا (Butler 1990، 1993؛Warner 1993). وثمة استراتيجية مماثلة لتحدي العنصرية تقترحها ليندا ألكوف ونعومي زاك (Alcoff 1995؛ Zack، 1993)، لعلها تخلق هوية ثالثة أو تبث في أعطافها الحياة، هوية العرق - المختلط أو «المستيزا». بهذه الطريقة، يتم الطعن في التعريف المعياري لـ «الأبيض» من حيث هو نقي أو غير موصوم، خصوصا إذا كان من أولئك البيض الذين ليس لهم أي أسلاف ملونين وراحوا في تعريف أنفسهم بأنهم متعددو الأعراق بسبب صداقاتهم أو من علاقات قرابة اختاروها أو صلات أسرية.

ولا تكفي المرحلة الأولى من عملية سياسات الهوية السالبة، أو من عملية رفض ما تم بناؤنا اجتماعيا لكي نكونه، على الرغم من أنها ضرورية لتحدي الهيمنة الاجتماعية. يصدق هذا بشكل خاص

(*) لم تقل الكاتبة «ذوي السلوك الجنسي المنحرف» حرفيا، بل ضربت مثالها عبر ما يزيد على سطر كامل، بطائفة من السحاقيات ورفضهن العلاقة أو التضامن مع طائفة معينة من اللواطيين ومن المخنثات.

لقد رأينا من آن فيرغسون الخوض الجميل والنبيل في منهجية العلوم الإنسانية كي لا يشوهها استعلاء من الباحث أو تبعية من المبحوث، خصوصا حين يكون البحث مرتبطا بمنح للتنمية. وفضلا عن البعد الإنساني والحضاري الجميل في هذا، ثمة البعد المنهجي أو الميثودولوجي المتين الذي يذكرنا بهيزنبرغ ومبدئه العظيم «مبدأ اللاتعين» الذي يقنن أثر البحث والباحث وأدوات البحث على الظاهرة المبحوثة. ثم تأبى فيرغسون إلا أن تثير على كل هذا غبار الانشغال الأمريكي الراهن والمحموم بتطبيع المثلية الجنسية والبحث عن حقوق المثليين في أن يمارسوا حياتهم بشكل طبيعي [المترجمة].

على أولئك الذين تتضمن هويتهم السياقية المركبة واحدة أو أكثر من مقولات الهيمنة الاجتماعية - هوية بياض البشرة وأمريكية - أوروبية تنتمي إلى الطبقة الوسطى أو الطبقة العليا تميل إلى الجنس الآخر وأكاديمية، وهذه الهوية كانت ملائمة بشكل خاص لمناقشاتنا، هوية مواطنة من الشمال في علاقتها بمواطنين من الجنوب. المهيمنون اجتماعيا لا بد أن يرفضوا ما نحن بصدده من كشف النقاب عن آفاق الجهالة التي تحيط بالبنيات المادية والأيديولوجيات، وبالمثل كذلك عن عوائد سلوك الفرد التي تديم امتيازنا الاجتماعي. ينطوي هذا على تنظيم متوالٍ وعلى العمل الفردي في شبكات مع أقراننا الذين هم في أوضاع التبعية الاجتماعية في ممارسات تنضد امتيازهم المعرفي في تحدي ما لا نعترف به من عنصرية وتحيز جنساني وخصائص أخرى. وأيضا لا بد أن نلزم أنفسنا بتغيير ما درجنا عليه من تفرقة عنصرية في صداقتنا وشبكاتنا للعمل الاقتصادي والحب وأنماط المعيشة التي تحفظ امتيازنا المتواري عنا. وهذا يعني تأسيس شبكات عمل للاتحاد الحميم مع أصدقائنا وزملائنا في العمل المنخرطين في أنماط مماثلة من بناء جسر الهوية المناصر للعدل (Haraway 1985). كل هذه الممارسات التي تواصل طريقها قدما هي ما كان فوكو سيطلق عليها اسم «ممارسات الحرية» أو «ممارسات رعاية الذات» (Foucault 1985، 1989) بالنسبة إلى الذي يرغب في إعادة بناء ذاتية المرء بوصفها مقاومة للتصنيفات ومعايير الأخلاقيات المتجسدة في الهويات المسلم بها اجتماعيا للفرد(*).

وثمة مثال على الجهود المبذولة أخيرا من أجل الطعن في الامتياز المعرفي للبشرة البيضاء، انطوى على نظرية وتواريخ تبين أن فكرة وهوية البياض ليستا شعارا تنميطيا عرقيا فطريا قائما على لون البشرة والخصائص البيولوجية الأخرى التي يمكن التعرف

(*) في هذه الفقرة، كما في مواضع أخرى عديدة من هذا الكتاب، قد يأتي الحديث من منطلقات نسوية، لكنه يجسد قيما نبيلة، من الأفضل أن تشمل النساء والرجال معا [المترجمة].

عليهــا. بدلا من هذا، هو تصنيف قانونــي واقتصادي كان قد تنامى من الناحية التاريخية في التشــكيل العنصــري للولايات المتحدة عن طريق الممارســات الإمبريالية للغزاة الأوروبيين في علاقتهم بشعوب السكان الأصليين، والممارســات الاقتصادية للعبودية العنصرية التي استخدمت الســود المجلوبين من أفريقيا، والممارسات القانونية التي اســتهدفت الســكان «من الملونين» وتؤدي إلى إنــكار حقوق المواطنة، وتقييــد الزواج بــين الأعراق المختلفــة والهجرة القانونيــة. أما من نعتبرهم «سكانا ملونين»، فذلك ما قد تغير في المراحل المختلفة لبناء الأمة العرقية، ولم يقتصر على الأفارقة الســود والآسيويين من ذوي البشرة الصفراء والداكنة، بل تضمن أيضا مختلطي الأعراق والبيض من ذوي الأصول الإسبانية اللاتينية والأيرلنديين والإيطاليين واليهود والعــرب (Alien 1991؛ Roediger 1991؛ Frankenberg 1993؛ Omi and Winant 1994).

إن ما أســماه فوكو «ممارســات الحرية» (1989) لإعادة بناء جســر الهوية «البيضاء» أو جسر الهوية الشمالية يجب ألا يقتصر على إعادة تعلم التاريخ الاجتماعي لهوية جماعات المرء بل يتضمن أيضا ممارسات جسدية مختلفة لبناء عروة وثقى تتجاوز الطبقة والعرق والتقسيمات القومية، التي أصبحت من المحرمات. ولعلها لا بد أن تتضمن مناشط وجدانية من شأنها أن تخلــق عوائد جديدة لتحديد المجتمعات الصغرى لمصالح المرء، حتى إن المرء يكتســب مزيدا من التحديد والتعريف بالمجتمعات الصغرى المعارضة التي تتحــدى الامتياز في وضعه بوصفه باحثا «فــي المعرفة»، أو أمريكيا «عاديا» أو نســويا أكثر «تقدما» (Ferguson 1995). قد أمكن لبعض من هذه المناشط أن تتضمن منظمات، مثل الجمعيات الاقتصادية للمستهلكين، يمكنها أن تشــيد أشكالا من الديموقراطية التشــاركية في صنعها للقرار وفي ألا تســمح في الكلمة الأخيرة التي تأتي محصلة لجهود صنع القرار بــأن يكــون للثروة أو للخبراء ثقــل أكثر مما للأعضاء الذيــن لا يتمتعون بهذين الامتيازين. وقد اســتطاعت أيضا أن تطوي تحت لوائها ممارسات المنظمات الأهلية غير الحكومية في تواصل صنع القرار وتواتر المســاعي

تأسيسا على بنيات الديموقراطية التشاركية بدلا من الديموقراطية النيابية فحسب. والأكثر أهمية، أن عملية الديموقراطية التشاركية كان لزاما عليها أن تعبد طريقا جديدا لمتلقي العون في الجنوب لكي يطوروا صوتهم الخاص وفهمهم النظري وأولوياتهم القيمية، كي لا تنبثق السيطرة الشمالية مجددا من خلال التأثير العام لـ «المعارف/السلطة» الشمالية (انظر Foucault 1977b).

الخاتمة

سياسات جسر الهوية ترياق ضروري لسموم علاقات الإمبريالية – الجديدة التي توجد بين أهل الشمال، بلدانا وممولين وباحثين وعاملين في مشروعات من جهة، وبين المواطنين الذين هم موضوعات للدراسة وللمعونة في الجنوب من جهة أخرى. شبكات العمل الوثيقة والممارسات الحميمة المقترحة كطريق لمعارضة ونفي «المعارف/السلطة» الشمالية أو القائمة على أساس الطبقة إنما تستطيع تمكين أولئك المضطهدين من الناحية التاريخية وتغيير وتحسين هيئة أولئك القابعين في مواقع السلطة الاجتماعية وجعلوا من أنفسهم حلفاء. وهي بهذا المغزى، تستطيع إحراز هدف سياسي- أخلاقي سبقت الإيماءة إليه وهو إقرار شرعية علاقات المساواتية التي لا تهدف إلى فصل الوسائل عن الغايات في التغيير الاجتماعي. إن النموذج الإرشادي المعدل للتمكين الذي يرتبط بسياسات جسر الهوية يميل إلى سياسة الاحتواء والاستيعاب، وليس إلى أجندات الإقصاء. النسوية الاستيعابية أو التكاملية التي يدعمها إنما تضع تعريفا للنسوية العولمية بوصفها تضامنا بين النساء يجب أن نحارب من أجله بدلا من أن نتلقاه بشكل تلقائي (hooks 1984؛ Miles 1996)، إنه التضامن الذي يعزز التحالف لمحاربة أي علاقات هيمنة اجتماعية أخرى ذات أهمية ومغزى لأولئك الماكثين في شبكات العمل الحميمة للمرء (من قبيل حركات التحرر القومي والحفاظ على البيئة وكفاحات لاهوت التحرير وحقوق نقابات العمال وحقوق الحفاظ على الموارد من قبيل المياه والأراضي الزراعية). هذه الأخلاقيات النسوية

للتنمية العالمية ليست ناموسا كونيا مجردا، ولا هي دفاعا نفعيا عن الأسواق الحرة بوصفها وسيلة للحرية أو الديموقراطية أو السعادة العامة، إنها أخلاقيات متموضعة تؤكد عملية سارت من الناحية التاريخية في صمت عبر العالم بأسره لتحقق أهداف الديموقراطية التشاركية والمساواتية بوصفها جانبا من الكفاح لبناء جسر الهوية، وهو كفاح طابعه إعادة البناء.



12

مستيزات في ماكيلادورا وسياسة نسوية للحدود: إعادة النظر في حجة آنزالدوا

مليسا رايت

يناقش هذا المقال بزوغ فتاة مستيزية جديدة مُسَيَّسة، وذلك على الحدود الثقافية الفاصلة بين المكسيك والولايات المتحدة. إنها تشغل وظيفة مرموقة في منشآت ماكيلادورا المتعددة الجنسيات، وتضع أمام عملية التنظير النسوي تحديات عديدة متعلقة بسياسية جديدة للحدود. ومن خلال عرض بحث أجري في إحدى منشآت ماكيلادورا، يبين المقال أن تفهم الحركية بين المكان المجازي والمكان المادي مسألة حيوية من أجل تصور سياسات نسوية على الحدود الثقافية.

«إن التعبيرات عن الاختلافات في الواقع تعمل على دمج المجتمعات الحدودية»

إيريس يونغ

لنتصور الحدود

علــى طــول الحدود الممتدة بين المكســيك والولايــات المتحدة، تظهر مســتيزة جديدة. لغتها الإسبانية والإنجليزية و«الإســبانجليزية»، وتشغل وظيفة في منشآت ماكيلادورا (1). أحيانا تكون حاصلة على شهادة جامعية، لكنها في الأغلب اقتصرت على شــق طريقها عبر الدرجات الوظيفية في الشــركة فترتقي من عمــل تتقاضى عنه الأجر بالســاعة إلى وظيفة لها هيبــة وقوة وأجر أعلى كثيــرا. إنها تأتي مــن كلا الجانبين على الحدود السياسية. فجنسيتها مكسيكية أو أمريكية، لكن تسمي نفسها «المكسيكانة Mexicana»(*)، ضمن محددات أخرى للهوية تقوم على أساس المكان، مثل الأمريكية المكســيكية والحدودية والنورتنية والتشــيكانية (2). كثيرات من هؤلاء المكســيكانات تبوأن مواقع مرموقة في المجتمع المحلي وفي شركات رجــال الأعمال على كلا الجانبين للحدود. لقد تحدين الاســتثناءات التي تقصر دورهن على مواقع للعمل لا تتطلب مهارات وتتقاضى أجرا منخفضا (انظر Frobel 1979)، وأثَرْن بعض القضايا الشائكة في المقاربة النسوية لسياســات العرق والجنوسة والطبقة والجنســية عبر الحدود حيث تمثل هذه المحددات حلولا وسطا بين سياسات اليسار واليمين.

إنني أشــير إلى هؤلاء المكسيكانات بأنهن «مستيزات» لكي أنخرط في مناقشــات آنزالدوا لـ«المســتيزة الجديــدة» (Anzaldúa 1987). والمستيزات اللائي أناقش وضعهن ذوات سياسية جديدة على الأراضي الحدودية الواقعة بين المكســيك والولايات المتحــدة، ومع تعزيز رمزية الحدود بوصفها انقســاما مســتديما يشــق التضاريــس الاجتماعية، حددن هويتهن كمكســيكانات وحققن المكاسب في منشآت ماكيلادورا. إنهــن يُثِرْن التحديات فــي وجه حجة آنزالدوا التــي تقنع بأن مجتمع

(*) ها هنا اشــتقاق لمفردة جديدة. ففي اللغة الإنجليزية النســبة إلى المكســيك بمفردة واحدة هــي Mexican فيقال Mexican man وMexican woman. وهذه المســتيزة الجديدة تريد تأكيد أنثى مكسيكية جديدة بمفردة لغوية جديدة هي mexicana. ونلاحظ أن اللفظة توصيفية بإمعــان فهي لا تبدأ بالحرف الاســتهلالي المكبر كدأب اللغة الإنجليزية فــي كتابة المفردة التي تحمل نســبة شــخص إلى قومية أو جنسية. لذلك يمكن القول إن «مكســيكانة» ترجمة وليست تعريبا، لأن قواعد الاشتقاق في اللغة العربية تحمل وضع الألف والنون للتوصيف المعزز كما في غضبان وجوعان وعطشان... أو بالأحرى غضبانة وجوعانة.... وهنا «مكسيكانة». [المترجمة].

المكسيكانة يستطيع أن يظفر بقاعدة سياسية في الأراضي الحدودية الثقافية فقط من خلال مقاومة خطاب الحدود من حيث هي خط فاصل. وبشكل أعم، يتحدين النظرية النسوية ليفحصن كيف تتقاطع الاختلافات السياسية أو الجغرافية مع الإصرار على تأكيد الهوية ومع صياغة تصور لمجتمعات تتبوأ فيها المرأة مواقع القوة والنفوذ والحث على التغيير.

تضع آنزالدوا تصورا للمستيزة الجديدة بوصفها ذاتا ثقافيا تصنع وحدة سياسية من خلال إزالة الانفصال بين الأمم، من التصور الاجتماعي ومن الممارسة السياسية معا. وكتبت تقول «إن الحدود بين الولايات المتحدة والمكسيك جرحا فاغرا es una herida abierta حيث يتفتت عالم ثالث في مواجهة عالم أول وفي مواجهة تدفق الدماء». فعلى طول هذه الحدود تنساب «دماء الحياة لعالمين اندمجا ليشكلا عالما ثالثا – هو الثقافة الحدودية» (Anzaldúa 1987، 3). وتجادل بأن المكسيكانة قد انحطت قيمتها وشاهت سمعة ثقافتها المتكاملة في مرحلة ما بعد الاستعمار ذات الحدود الجغرافية الفاصلة. تكتب آنزالدوا بوصفها مستيزة جديدة، وتدعو إلى «انعتاق، يحررنا من الرؤية من خلال خيالات تفوق البيض، وأن نرى أنفسنا في هيئتنا الحقيقية وليس في الشخصية العرقية الزائفة التي أعطيت لنا والتي أعطيناها لأنفسنا. أبحث عن وجه المرأة فينا، عن ملامحنا الحقيقية» (1987،87). رؤيتها النبوئية صرخة حرب من أجل المكسيكانات، من أجل وحدتهن في مواجهة دولة فصلتهن عن بعضهن على طول الأراضي الحدودية من خلال أيديولوجيات النزوع إلى الجنس الآخر وكراهية النساء والإمبريالية. إنها رحلة من أجل إعادة التوحيد الثقافي، وفي سويدائها يقبع ما يمارسه معنى الحدود من تخريب سياسي، في الخطاب وفي الممارسة معا. وتتنبأ آنزالدوا بجغرافيا بازغة سوف تمهد التربة لبث الحياة في أعطاف سياسات ثقافية ونسوية، من خلال إعادة تخيل الحدود ليس بوصفها موضع الانقسام بل بوصفها رتق التحام، حيث تتلاقى مظاهر مختلفة لثقافة متحدة في جوهرها.

تقـــدم آنزالـــدوا أكســـير الخيال لمواجهة مشـــكلة عمليـــة ابتليت بها المكسيكانات المشـــاركات في الجماعات السياسية بمجتمعهن التي تسعى إلى تنظيم ما يحدث على جانبي الحدود[3]. في الجانب الخاص بالولايات المتحدة الآن، ثمة عسكرة درامية (Dunn 1996)، وحماس يتأجج للجدران التي هي ترســيم مادي للخط السياسي (انظر Fox 1995 - 96)، وإدانة واسعة للمهاجرين المكسيكيين بوصفهم متطفلين على المجتمع «الأمريكي»، مما يرهق شبكات العمل الاجتماعي ويثير الضغائن في التوترات التاريخية على كلا الجانبـــين (انظر أيضا Anaya and Lomeli 1989). أما تصور الجانب المكســـيكي لذات حدودية موحدة فليس أيســـر منالا، حيث توجد انقسامات بين المكسيكيين والأمريكيين، والمنحدرين عن سلالات مكسيكية أو عن سواها، يتوطد تعزيز هذه الانقسامات بفعل الأيديولوجيات القومية التي تفصل المكسيكيين «الحقيقيين» عن المهاجرين وأحفادهم في الولايات المتحدة (انظر Córdoba and Socorro 1995 - 96).

إنها تقارير عن انقســـام جغرافـــي عنيد متصلب يقف على طرف النقيض من رؤية آنزالدوا للوحدة الجيوسياسية، فيما لا تمثل بالضرورة عقبات لا يمكن تذليلها عنـــد صياغة تصورات تتجاوز الحدود السياســـية. وبدلا من أن تكون عقبات، فإنها تلقي الضوء على الحاجة إلى تفهم خطابات الاختلاف الجغرافي وكيف تمارس فعلها في تجسيد الذوات السياسية ومجتمعاتها المحلية.

وفي مواجهة خلفية عمل آنزالدوا، أقدم بعضا من بحوثي الإثنوغرافية عن المكسيكانات وكيف يجتزن التضاريس الاجتماعية المتحولة في الأراضي الحدوديـــة المكســـيكية - الأمريكية في محاولاتهن صعود درجات الســـلم الوظيفي في منشآت ماكيلادورا متعددة الثقافات. إن أولئك المكسيكانات يمثلن مســـتيزة جديدة بمعنى أنهن يقوضـــن الخطابات التاريخية حول ما يكنّه من حيث هن نساء منحدرات عن أصل مكسيكي وبالتالي حول كيفية انتمائهن إلى مؤسســـة متعددة الجنســـيات[4]. إنني أســـميهن «مستيزات ماكيلادورا» لأنهن يعبرن عن هوية ثقافية قائمة على إبحارهن الحاذق بين شطآن موقع عملهن المتعدد القوميات، الماكيلادورا، وعلى سياسة الاختلاف التي تمثل خاصة مميزة للأراضي الحدودية المكسيكية الأمريكية.

ومن خلال التركيز على مستيزة ماكيلادورا، أريد إظهار أن السياسة النسوية، اتباعا لحجة إيريس يونغ (1990) Iris Young، ينبغي أن تأخذ في اعتبارها كيف تعمل التعبيرات عن الاختلافات في الواقع على دمج المجتمعات الحدودية. ومما هو حاسم في هذا المشروع، التمحيص النقدي للعلاقات بين الحدود بوصفها تعبيرا مجازيا عن عدد جم من الانقسامات الاجتماعية، والحدود من حيث هي مكان مادي، أي مكان تفرضه السياسة ويكون عبوره مسألة مادية بدنية (انظر Katz and Smith 1993).

وفي البحث عن تفهم الفضاءات المجازية وكيف تتجسد في أمكنة تتميز بأنماط معينة من السكان، سوف أخرج بمحصلة من عمل جوديث بتلر Judith Butler (1993) في التفاعل بين الخطاب والمادة لتشكيل موضوعات اجتماعية مفهومة. تحاج بتلر بأن الخطاب يقوم على المادة مثلما تقوم عليها المعالم الخطابية المميزة للهوية، كما هي الحال في العرق والجنس والإثنية وهلم جرا، فتتأتى إلى مجال الرؤية بوصفها الماديات التي تشكل الجسمانية الحقة للجسد. ونتيجة لهذا، فإن ما يُدرك بوصفه قد تأسس ماديا هو في الواقع مُشَكل خطابيا، وبالتالي في حالة سيولة، على الرغم من تموضعه في مادة تبدو غير قابلة للتغير. وبهذه الحجة تقتطع بتلر فضاء سياسيا بين الخطاب والمادة، وفيه تبين كيف أن الفعل السياسي يمكن أن ينطوي على جهود لزعزعة الرمزيات الخاصة ببناء الذوات واقتلاعها من الماديات المتحددة بأنها متموضعة في أجسام تلك الذوات (انظر أيضا Butler 1997). وهي تشير إلى هذه الزعزعة بأنها «إعادة خلق الدلالات»، أو «إعادة صياغة/صياغات جذرية. لأفق رمزي تتجسم فيه الأجساد أصلا» (Butler 1993، 23).

تكتسب هذه الفكرة عن إعادة خلق الدلالة أهمية في تأويلي الخاص لمستيزة ماكيلادورا بوصفها ذاتا جديدة قوضت دعائم المعاني التاريخية للغتها وللجسد والجنسانية والآراء والعمل في مجتمع شركات ماكيلادورا. إنها ترتقي الدرجات الوظيفية للشركات وبرزت

أخيرا في جماعات ثقافية موالية لقطاع الأعمال مثل لولاك(*) (رابطة مواطني أمريكا اللاتينية المتحدين)، وهذا ينطوي على إعادة النظر في رؤية موحدة للمكسيكانة التي ظفرت بموطئ قدم في جغرافيا حدودية موحدة. مستيزة ماكيلادورا التي تستطيع المطالبة بمعيار ذي اعتبار للمنزلة والثروة المادية إنما تتحدى تمثيلات المكسيكانات بوصفهن عمالة غير ماهرة وطيعة وهي تمثيلات تذيع على مستوى عالمي، فيما تدعم ممارسات استغلال اليد العاملة المكسيكانية، بمعدل أجر خمسين سنتا في الساعة، وممارسات إقصاء أغلبية المكسيكانات من جني مغانم الحراك العالمي الذي تنعم به عاصمة متعددة القوميات وينعم به المديرون فيها(**). تبيّن مستيزة ماكيلادورا أن قوتها الاجتماعية ترتكن على تأويل لحدود جغرافيّة لها جانبان وعلى ذات مكسيكانية مُباينة. ومن ثم آمل أن أبين، عن طريق مفهوم إعادة خلق الدلالة، أن السياسة الطبقية لا تنفصم عن أي من سياستي المكان ذي الجانبين (انظر Harvey 1996)، ولا عن تفاوضيات الهويات المتبلورة كجزء لا يتجزأ من نتاج الأمكنة. علاوة على ذلك، أهدف إلى إثبات أن السياسة النسوية على حدود المكسيك-الولايات المتحدة، التي تأخذ في اعتبارها كيفية تصور المرأة على كلا الجانبين لمجتمعاتها المحلية واللتحالفات معها، لا بد لها أن تتفهم أن الطبقة لا تشكل مقولة منفصلة ولا هي منعزلة عن السياسة الاجتماعية للهوية في المناطق الحدودية الثقافية.

وما يلي هذا تأويل لبحث إثنوغرافي أجريته داخل إحدى منشآت ماكيلادورا سوف أشير إليها بالتعبير «مكسيك على المياه» أو (م.ع.م MOTW)(***)، فهي منشأة خارج الحدود لشركة متعددة الجنسيات مقرها الولايات المتحدة. تقع المنشأة في مدينة سيوداد خواريز بولاية

(*) لولاك LULAC هي مختصر الحروف الأولى من التعبير The League of United Latin American Citizens أي رابطة مواطني أمريكا اللاتينية المتحدين. [المترجمة].

(**) تشير رايت هنا إلى ما سوف تفصله فيما بعد من أن المكسيكانات بكل فعاليات جهودهن لا يلتفتن بما يكفي للطبقية ومشكلات العمال أو حتى المكسيكانات من العمال [المترجمة].

(***) الرمز الاختزالي الذي وضعته المؤلفة هو (MOTW) فهو بدوره مختصر الحروف الأولى من التعبير Mexico on the Water، أي مكسيك على المياه [المترجمة].

تشيهواهوا التي تمتد على حدود إل باسو(*) في تكساس[5]. أُخذت هذه الحالة من بحث إثنوغرافي في منشآت ماكيلادورا استغرق عاما كاملا (Wright 1996). وتكشف تجارب المكسيكانات التي سوف أعرضها هنا كيف يمارس التشبيه المجازي في حدود المكسيك- الولايات المتحدة فعله بوصفه انقساما ثقافيا وإثنيا وطبقيا وعرقيا وجنسيا يتجسد من خلال إنتاج المكان والذوات التي تمثل السكان القاطنين على الحدود[6].

مكسيك على المياه

يبدأ يوم م.ع.م في سيوداد خواريز حين يقود المديرون والمهندسون الأمريكيون سياراتهم عابرة الجسر الدولي لتحط في باحة انتظار السيارات بالمصنع. ويتدفق نزول مئات المكسيكيين، عمال شغيلة وفنيين وإداريين مساعدين، من الحافلات التي تنقلهم من طرقات متفرقة في سيوداد خواريز. يحدث هذا الملتقى الدولي كل صباح، بلحظات معدودة قبل أن تبدأ خطوط الإنتاج في ضخ أجزاء مختلفة، كمفاتيح التشغيل والمُكَرْبِنات(**) والمعدات الكهربائية وأجهزة القياس، وهي أجزاء من الزوارق الآلية التي تنتجها م.ع.م منذ ما يزيد على عقد من الزمان. حين وصلتُ أنا م.ع.م في سبتمبر من العام 1993، كان المديرون والمهندسون جميعا أمريكيين، وكل العمال المأجورين مكسيكيين. دعاني مدير المصنع إلى القيام ببحثي وسمحوا لي بترك سيارتي في الساحة الأمريكية بموقف السيارات؛ مما يعكس ترحيبا بمقدمي في داخل منطقة الإدارة الأمريكية

(*) تشيهواهوا Chihuahua إحدى المحافظات الحدودية لدولة المكسيك، تقع على حدودها مع الولايات المتحدة، وهي الوسطى في هذا وبها ماكيلادورا. المحافظة إذن ليست ساحلية، فلا شطآن لها على خليج أو محيط. على أن معنى كلمة تشيهواهوا في اللغة الأصلية القديمة هو «مكان تجمع مياه الأنهار». ربما لهذا اختارت الكاتبة عنوان «مكسيك على المياه». أما سيوداد خواريز Juárez Ciudad فأكبر مدينة في هذه المحافظة، ومن المراكز الصناعية ومن مراكز ماكيلادوا بطبيعة الحال، ومن أكثر المدن تسارعا في النمو الاقتصادي، وأيضا في معدلات العنف والجريمة والاعتداء على النساء العاملات في ماكيلادورا. أما مدينة إل باسو El Paso فهي مدينة أمريكية في ولاية تكساس، سادس أكبر مدن ولاية تكساس، وأكبر مدينة في غربها. المهم أنها تواجه مدينة سيوداد خواريز المكسيكية مباشرة. المدينتان معا من أكبر المناطق الحضرية ثنائية القومية هنالك [المترجمة].

(**) يشتهر جدا تعريب المُكَرْبِن carburetor ، وفي أوساط العمال والعوام، فيقال: كربريتور. ولكن الترجمة العربية دقيقة ومطابقة وسهلة النطق. [المترجمة].

لـ «م. ع. م»، حيث تم تزويدي بمكتب خاص بي. لقد بدأت بحثي في م. ع. م خلال شهر من بدء عملية «حصار الحدود» التي حظيت بتغطية إعلامية واسعة، وسميت فيما بعد بـ«ضبط الخط»، وهي عملية اضطلع بها حرس الحدود في سبتمبر من العام 1993[7]. إنها عَسْكرة حدود آمنة إداريا وجدت مسوغاتها المتواترة في الأزمة التي تمثلها المكسيكانة المهاجرة من قبيل حَملِها وأطفالها الفقراء واستهلاكهم خدمات الرعاية الاجتماعية في الولايات المتحدة. وإذ كنت أبحث عن تفهم لكيفية تنظيم المكان والعمل في م. ع. م، فقد جئت لأرى كيف أن الانقسام بين مناطق الإدارة الإمريكية ومناطق الإنتاج المكسيكية تحرسه الشرطة لتأمين إقصاء المكسيكانة. ومع مرور الوقت سمعت خطابات داخل «م. ع. م»، هي رجع الصدى لما نسمعه بطول الولايات المتحدة وعرضها، من مجادلة حول ضرورة منع النساء المكسيكيات من الانتفاع بالخدمات الاجتماعية في أراضي الولايات المتحدة التي يمولها دافعو الضرائب. وفي «م. ع. م» كذلك، تمثيلات للمكسيكانة التي تدور حول الدافع الإنجابي وحياتها الجنسية، مما يعجل بهدر موارد للولايات المتحدة (انظر أيضا Femández-Kelly 1983).

ثمة حفظ بوليسي للحيلولة دون الحراك الاجتماعي للمكسيكانة في «م. ع. م»، يتركز حول مجال ظهورها في مكان العمل. وأُدرجت التوصيفات اللفظية للمصنع ذاته في «حدود» ذات صبغة قومية تفصل المناطق المكسيكية عن المناطق الأمريكية. إن الأبواب ولغة المراقبة والأزياء تصنع معالم لهذا الانقسام التصوري وتستجلب الحدود إلى صميم الحياة داخل فضاءات «م. ع. م». ولا يمكن التسامح إزاء حضور المكسيكانة في النطاق الإداري إلا إذا كان مصحوبا بمراقبة مشددة.

في أثناء جولتي المبدئية في «م. ع. م»، شرح لي ستيف مدير المصنع، وهو رجل «من أصول إنجليزية» جاء أخيرا من جورجيا، كيف أن البنية الفيزيقية للمصنع منقسمة على طول خط قومي. وبينما نحن نتجول في الطابق التجاري راح يروي لي «ها هُنا نضع مُستخدمينا المكسيكيين. ولدينا منهم الآن ما يقرب من خمسمائة، نحو نصفهم من الإناث. كان هذا أقل كثيرا من منشآت أخرى في ماكيلادورا، لأننا بدأنا كمتجر للآلات أما

الآن فلدينا الكثير من الأعمال الكهربائية، تضطلع بها فتيات». واصلنا السير عبر قسم صنع المكرِنات وعملية التجميع وتقريبا سائر العمالة فيه من الذكور، فانتقل إلى وصف خططه لترقية بعض المستخدمين المكسيكيين لاعتقاده أن «المكسيك تستطيع إخراج مهندسين من نوعية جيدة، وأعتقد أننا ينبغي أن نشجع هذا».

ومع هذا، بينما كنا نواصل رحلتنا خلال العملية المتصلة بهذا وبلغنا مناطق للتجميع الكهربائي وقص الأسلاك وهي مأهولة أساسا بالإناث، أدركت أن استبشاره بالقدرة الفنية المكسيكية لا يمتد إلى المكسيكانات. فحين سألته عما إذا كان ينتوي ترقية مُستَخدمات في أعمال التجميع الكهربائي، كان رده «لا أعتقد أن لدينا ترقيات كثيرة لهذا المكان». «تكاد النساء المكسيكيات أن يفتقرن إلى تنشئة ثقافية للمهن الصناعية. إنهن هنا لكي يجدن قرينا للزواج وإنجاب بضعة أطفال. قد يبدو هذا فظا، لكنه الواقع هنا». وحين اكتملت جولتنا في عمليات الإنتاج، توقفنا عند باب معدني به نافذة غير شفيفة. وبينما كان يمسك بمقبض الباب ليفتحه، قال لي «الآن هذه هي إدارتنا، المكان الذي توجد فيه مكاتب الأمريكيين. لدينا مديران مساعدان للمصنع، ومديرون للأقسام الأخرى – الهندسة، المخزن».

عند عبوري من هذا الباب، لم أستطع إنكار إحساس ساطع بالانتقال من نطاق ذي تصميم مكسيكي واعٍ إلى نطاق أمريكي. لاحظت العديد من الملصقات على الحائط تعلن عن التجربة النابضة في صنع «م. ع. م» للزوارق الآلية. بعضها يشجع فريق العمل لإنتاجه عالي الجودة؛ كلها كانت بالإنجليزية. وأيضا اللغة التي يمكن أن تسمعها في المنطقة الإدارية هي الإنجليزية، إنها مساحة شاسعة مقسمة إلى عدة مكاتب على طول الجانبين وتمتلئ بالحجيرات في الوسط. تتناقض هذه المعالم المرئية والمسموعة مع معالم المنطقة المكسيكية، حيث تبث الأجهزة الصوتية ألحانا شعبية تذيعها محطة سيوداد خواريز للإذاعة المحلية وترى إشعارات باللغة الإسبانية تُجمل السياسة العامة للشركة فيما يتعلق بالأمن والسلوك العام المرغوب. تكشف هذه المعالم عن جهود متضافرة لإعادة إنتاج تراتبية

هرميـــة [هيراركيـــة] للمكســـيكيين والأمريكيين في التنظيـــم الاجتماعي والمكاني للشـــركة، إنها عين التراتبية الهرميـــة التي تفصح عنها خطابات حدودية أوسع مجالا.

إن الانقسام الأممي في المصنع قد مثل أيضا انقساما في قانون العمل فيه وهيكل الأجور ونظامه الضريبي [8]. يعمل الموظفون المكســـيكيون وفقا للمبادئ التوجيهية التي يفرضها قانون العمل المكسيكي. وبينما ينبغي على الأمريكيين احترام هذه القوانين في تعاملهم مع العمال المكســـيكيين، كان الفهـــم العام للقانون هو أن الأمريكيين مرتبطـــون بقانون العمل الأمريكي في تعاملاتهم بعضهم مع بعض. وكما شـــرح لي ستيف، لا يملك مكسيكي سلطة على أي أمريكي ولا يكسب دخلا أعلى من دخله، تحت أي ظرف من الظروف، لأن هذا كما قال «ضد الطبع العام لشركة أمريكية».

ومع هذا، فعلى خلاف ســـلطات المهاجرين التي تراقب التخم الدولي علـــى بُعد بضعة أميال فقط، فإن عبور الحدود الدولية داخل «م.ع.م» لا يعتمد على شـــهادة ميلاد. لا تُفحص مواطَنَة المرء؛ وبدلا من هذا كان أداء الهويـــة هو الذي يوضع موضع الاختبار. وأي أداء لامرأة يمكن تأويله بأنه دلالة على وجود مكسيكانة في الحيز الأمريكي يعد أمرا خطيرا.

مثـــلا، على الرغم من وصف ســـتيف للمنطقة بأنها حكر على الإدارة الأمريكيـــة، كانـــت الأغلبية العظمى مـــن الناس الذين يعملـــون في ذلك الجانب من الطاقم الإداري من المكســـيك، وكلهن نســـاء. كثيرات هاجرن من أماكن مختلفة في شـــمال المكسيك ليجدن عملا في ماكيلادورا، وهن الآن يساعدن في الأعمال المكتبية في «م.ع.م» ليعشن في مستوى الفقر، الحد الأدنى من الأجور. كان ثمة تســـجيل دقيق لكل شـــيء يتعلق بأدائهن الوظيفي، من مدى ســـرعة كتابتهن علـــى الآلة الكاتبة إلى كيفية ارتدائهن الملابس وطريقتهن في الكلام وكيف يقدمن أنفسهن، كل هذا في إطار جهد لإظهار التحكم الإداري للولايات المتحدة في المكسيكانة النافرة بطبعها من التحكـــم. وقد لاحظت أن خمس عشـــرة أو ما يقرب مـــن هذا العدد من الســـكرتيرات والموظفات المكتبيات يرتدين الملابس نفسها - لباسا يتكون مـــن بذلة مخططة ذات لون رمـــادي كالح مع بلوزة حمراء وأحذية رياضية

مناسبة لهذا. فسألت «هل يرتدين زيا موحدا؟». وشرح لي ستيف أنه كان ثمة تعليمات بأن ترتدي النســـاء المكسيكيات في الإدارة زيا موحدا، «وفي ذلك كان لا بد أن تشــاهدي ما اعتدن أن يلبســنه. كان يشــبه هذا الذي يُعــرض للالتهام في أعماق خواريز أفنيو [حي بيوت الدعارة]. وليس هذا مريحا لبعض الشبان».

في أثناء بحثي في «م. ع. م» طَفَت على الســطح أكثر من مرة الإشارة إلى البغاء عند مناقشـــة أمر الموظفات. مثلا، حين طلبت من أحد مديري الإنتــاج، وهو روجر، أن يصف قــوة العمالة، قال «بعــض أولئك الفتيات لهن وظائف ثانية. أتعلمين، ســمعت أن بعضهن يعملن في الحانات». كانت الرسالة المبلغة أنكِ لا تستطيعين تمييز الفارق بين العاهرة والأنثى العاملة في ماكيلادورا، وهي رســـالة شائعة في المقابلات التي أجريتها. قال مدير آخــر من مديــري الإنتاج، وهو بيرت، «نحن لا نعلم مـــا الذي تفعله أولئك الفتيــات في أثناء الليل، ولكننا لا نريدهن أن يفعلنه هنا». أما المدير العام ســتيف، فقد زاد على هذا التفســير فــي محاورة لاحقة أنــه «من المهم لعملائنا أن يشــعروا إبان وجودهم هنا وكأنهم في مكتب أمريكي. وأيضا بما يجعل الســكرتيرات أكثر حرفية، فلا تكون السكرتيرة مجرد فتاة أتت من الشارع».

كانت هذه الســردية الإدارية عن الفتاة المكســيكية التــي تعمل في «م. ع. م» جهدا مبذولا لمســاعدتي على أن أراها كما هي، ولكي أستجلبها في نسيج الحياة كتجســيد لتلك الفوضى الجنســية الشائعة بين نســاء العالم الثالث، وفقا للمعلمين المرشــدين في الشــركة، ووفقا لمواقع العمل الصناعي الأخرى حــول العالم (راجع Ong 1987). فليســت هذه الصورة للأنثى المكســيكانة فــي ماكيلادورا خاصة بـ «م. ع. م» (انظــر أيضا Salzinger 1997؛ Wright 1997)، ولا هــي تعطــي صورة ثبوتيــة، نجدها حصريا فــي الناس الذين ولــدوا على هــذا الجانب من الحدود أو على الجانــب الآخر. الأحرى أنها امرأة ارتحلت مع الخطابات التي تســعى إليها وتعيد تكوينها(*) في لفتاتها

(*) الترجمــة الدقيقــة هنا تعيد خلقها recreated her، ولكنها قد لا تكون مستســاغة للقارئ العربي [المترجمة].

وملبســها ولغتها وتصفيف شــعرها وفي مواقف القوى العاملة النسائية. كل امرأة تعمل في م.ع.م عليها أن تدعم منصبها بأنها ليســت مكســيكانة، وإلا فلتخاطر بتفســير وضعها بأنها حالة أخرى من الهيئة الجســدية المكسيكانية ذات الخطــورة. والنظر إليها بمثل ذلك التجســد إنما يهدد الحياة المهنية لأي امرأة داخل مجال إدارة م.ع.م التي هي إدارة أمريكية بإمعان.

لقد صادفت مثل هذا التهديد حينما حاولت اثنتان تصفان نفسيهما بأنهما مكسيكانتان أن يغيرا وظيفتيهما ويصعدا في سلم وظائف شركة «م.ع.م». كل من هاتين المرأتين وصفت نفسها لي بأنها مكسيكانة، وكل منهما واجهت تحدي الاضطرار إلى الإقلاع عن خطاب المكسيكانة لكي تضفي المشروعية على مطلبها بأن تحل في مجال الإدارة الأمريكي، لكي تتقاضى راتبا أعلى وتمارس ســلطة أكبر. في هاتين الحالتين، أن يكون المرء أمريكيا أو مكسيكيا، ذكرا أو أنثى، امرأة من أصول إنجليزية أو من أصول مكســيكانية، إنما يتوقف على أداء موقف الذات على النحو الذي تُفهــم به الذات في المجال الرمزي للتمثيل. وســوف نرى كيف أن المرأة التى ولدت وترعرعت في المكسيك تحول نفسها إلى أمريكية، بينما المرأة التي ولدت وترعرعت في الولايات المتحدة تتملص من مقاييس الشــركة لتُرى كأنها تجســد صورة المكســيكانة. كل منهما صادفت خطابا يعيد تكوين التمثيل التاريخي للمكسيكانات بشكل عام، من حيث إنهن عرضة للطعن في ســلوكهن الجنســي ويمثلن خطرا على الشركات الرأسمالية من حيث إن أجســادهن ولغتهن وطريقتهن في الســلوك تعرض الدليل على المكسيكانة التي قد ترابض داخلهن. وكافحت كل منهما لتقدم دلالة جديدة عن ذاتها داخل الخطاب المهيمن حول ما تكونه المكسيكانات وما الذي يستفزهن داخل جدران «م.ع.م» وخارجها.

روزاليا

حين قابلت روزاليا كانت مديرة العاملين من المكســيكيين. وقد عملت في ماكيلادورا اثني عشر عاما، بدأتها كعاملة للهاتف، ثم ارتقت من موظفة إلى ســكرتيرة، وأخيرا إلى منصب المدير المســاعد لشــؤون الموظفين في

منشأة ماكيلادورا التي عملت بها. كانت تربي طفليها بمفردها وحصلت من فورها على شهادة جامعية في إدارة الأعمال بعد سنوات من الدراسة المسائية. كانت المرأة المهنية الوحيدة في عائلتها المباشرة، وتعبر عن فخرها بما أنجزته. حين طلبت منها أن تسرد لي تاريخها المهني، أخبرتني بأن «كثيرين يقولون إن المرأة لا تستطيع الحصول على مهنة. تسمعين هذا عن النساء المكسيكيات خصوصا، لكنه غير صحيح. قد ترغبين في هذا، لكن عليك أن تنجزيه».

حين دار هذا الحوار كان مكتب روزاليا يقع في إحدى الحجيرات المصممة للطاقم الإداري المكسيكي في منطقة الإنتاج. ولم يحدث في تاريخ «م. ع. م» أن ارتقت أي امرأة مكسيكية لما يعلو على هذا المنصب؛ ومع هذا استطاعت روزاليا في غضون شهرين من الوقت الذي استغرقه إجرائي البحث أن تتلقى عرضا بالترقية، ليس هذا فحسب بل باتت أول مكسيكانة تشغل مكتبا في منطقة الإدارة الأمريكية، وأصبح لها سلطة على عاملين أمريكيين. وبعد شهر من هذه الترقية، طلبتُ من روزاليا أن تصف لي الأحداث التي أحاطت بترقيتها. قالت، «كان واضحا أن ستيف يحتاج إلى شيء من المساعدة مع الموظفين الأمريكيين. كنت أقوم فيما سبق بأعمال التأمينات... أخبرته بأنني أستطيع النهوض بأعباء الوظيفة. أريته دفاتري عن قانون العمل في الولايات المتحدة.... يعلم أنني مهنية. أنا لست مجرد واحدة مكسيكانة».

أما ستيف فشرح لي قراره بهذه الطريقة: «عرفت أنها كانت مبادرة ضخمة في نقل روزاليا إلى هذا المكتب، لكني عرفت أيضا أنها الأفضل لهذه الوظيفة. إنهم ينظرون إليها ويرونها مجرد امرأة مكسيكية أخرى. لكني أعرف روزاليا. وأعرف أنها صارمة كالسيف وطموحة. وسوف ينتهي بها المطاف بأن تبين لنا جميعا أنها بما تحمله في رأسها ليست مجرد امرأة مكسيكية. وسوف تتوافق مع الأمريكيين».

مع ذلك، حين أعلن ترقية روزاليا، اندفع أربعة من المديرين الخمسة للخروج من الاجتماع غاضبين احتجاجا على ترقيتها.

واحــد من مديري الإنتاج، وهو روجر راح يزمجر في أثناء خروجه من المكتــب قائلا: «هذا اعتداء على خصوصيتي». وحين كان مدير إنتاج آخر، وهو بيرت، يخرج من غرفة اجتماع الطاقم الإداري، ســألته «ما الخطأ؟». وفي أثناء سيره متجها إلى مكتبه الذي يقع في القاعة على الجانب الآخر من مكتب روزاليا، أجاب «إن روجر مســتاء من روزاليا. وأنا أيضا. لا أفهم لمــاذا ينبغي أن تحتل مكتبا هنــا. الوضع الذي كانت فيه هو الأفضل لها». في خارج القاعة سألت روجر عما يجعله منزعجا هكذا من ترقية روزاليا، قال «لا أريد أن أبدو متعصبا، والسبب أنني لا أشعر بأي شيء ضد الشعب المكســيكي. بيد أنها امرأة مكسيكية جدا، والمرأة في تلك الثقافة لا تعرف ماذا يعني أن تخوض في لعبة قاسية جدا».

واصلتُ الحديث قائلة: «وما علاقة هذا بالخصوصية؟»

صرخ روجر، «اســمعي، إنها ليست مؤهلة تماما لمتابعة شؤوننا. أقسم بالمسيح إنها مجرد سكرتيرة. ربما توجد علاقة يلعنها الرب بينهما». وسرعان ما تدخل بيرت قائلا، «هل ننتظر منها أن تباشــر مطالباتنا بالتأمينات أو بأرصــدة العمال؟» وأضاف متهكما، «أنها لا تعلم حتى ماذا يعني هذا». في داخل القاعة، كان التبرم والتذمر من قبل العاملين الأمريكيين الآخرين أكثر دهاء لكن لايزال مســموعا. فاقتربت من سينثيا، وهي واحدة من مهندسي الجودة، قالت «ما الذي تعرفه امرأة مكســيكية عن التحرش الجنسي؟ إنها مكسيكانة مكســيكانة». مكسيكانة مكســيكانة، كما يفترض أنني أفهمها، تعني أن روزاليا تحديدا مكســيكية مكســيكانة، فيتــلاءم وضعها مع أدنى الصفوف في التراتب الهرمي السياسي والاقتصادي لأهل «م.ع.م».

أعربت سينثيا بوضوح عن هذه المسألة: «هل تعرفين أنها الآن رئيستي؟ إنهــا تحصل على نقود أكثر مني. هــذه إهانة». جانب من هذا الاعتراض كان من نصيب ستيف، فقد عطل الناموس الاجتماعي حين سمح لروزاليا أن تنتقل بلحمها وشــحمها إلى الفضــاء الاجتماعي الأمريكي. خافوا من تدنيس النطاق الأمريكي بحضور مكســيكانة فيه. أوجز بيرت وروجر هذا الشعور حين اشــتكى كلاهما قائلا، «رؤساؤنا في إلينوي، ماذا تحسبينهم ســيقولون حين يجيئون إلى مكاتبنا ويرونها؟» كانت ســينثيا هي الأخرى

معنية بهذا التصــور: «لا تعرف روزاليا كيفية التصرف مع الناس في هذه الشركات. تبدو كأنها من خارج هذا المكان، وليس ذلك من قبيل المصادفة».

علمت روزاليا بأمر هذه الهواجس. وسرعان ما التحقت بدورة مكثفة للغة الإنجليزية، واشــترت ملابس جديدة من محال ديلارد في إل باســو، وملأت اســتمارات الحصول على البطاقة الخضراء. كانت ســتنتقل إلى الإقامة في إل باسو. وفي غضون شهر واحد، راجعت مدارس إل باسو من أجل مدرســة لطفليها واختارت الحي السكني الذي ستعيش فيه. سألتها عن ســبب انتقالها، وكانت إجابتها، «لا بأس، الوظيفة أمريكية، وهذا يعني ضرورة حصولي على البطاقة الخضراء».

لكي تتأهل روزاليا لمنصب إدارة الموارد البشرية، على نحو ما كان عليه في الشــركة، لا بد لها أن تصبح مقيمة أمريكية حاملة للبطاقة الخضراء. كان منصب إدارة الموارد البشرية في هيكلته منصبا أمريكيا. راتبه بالدولار الأمريكي، وتُستحق عليه ضرائب للحكومة الأمريكية، ويحكمه قانون العمل الأمريكي. وليس أقل من هذا دلالة، أن مرتبته تعلو مرتبة مناصب أمريكية عديدة، من ناحية الأجر والمنزلة والقوة في الشركة. كانت روزاليا تُظهر أن هذه المديرة للموارد البشــرية لن تكون من العمالة المكسيكية، بل بالأحرى من العمالة الأمريكية.

طَرحتْ المســألة علــى هذه الصورة: «في منشــآت ماكيلادورا، يجب على المرء فهم الفارق بين أن يكون مكسيكيا وأن يكون أمريكيا. يقولون في وجهي صراحة: إن المكسيكانة لا تســتطيع النهوض بأعباء هذه الوظيفة. ذلك أنني لا أفهم التحرش الجنســي أو لا أستطيع أن أفض إضرابا. أنت تشــهدين. أنا مكســيكانة لكن لدي حس الأعمال الأمريكــي، وهذا يعني أنني على دراية بالجانبين معا». وإذ تبين روزاليا أنها تســتطيع الإقامة في الولايات المتحــدة، عملت على انتزاع الاســتعارة المجازية للحدود الدولية خارج الشركة، وذلك لكي تعيد التفاوض بشأن وضعها في مواجهة الحدود داخلها. كانت تلقي بمكســيكانيتها وراء ظهرها. تتأمرك، وليس أدل على هذا من أنها كانت تعمل على إثبات اختلافها عن أغلبية المكسيكانات، فهي ليست مرتبطة ثقافيا بالفوضى الجنسية.

ذات يوم أخبرني ستيف في أثناء تناول الغداء، «أنها في الواقع أثارت دهشة الكثيرين حين جاهرت بهذا. أحسبهم تصوروا أنها لن تستطيع مغادرة المكسيك. ولكنك تعلمين أنني أحسبها قد وضعت نصب عينيها التعيين في وظيفة دولية. إنها جادة. تريد أن تُعامل كأمريكية ومهنية حقيقية... أعتقد أنها تستطيع أن تصل إلى هذا».

على أي حال، يكشف توصيف روزاليا ذاتها لهذه النقلة عن أنها قد اعتبرت نفسها مكسيكانة من نمط جديد، تتفهم كيف تتفاعل الحدود بوصفها مجازا بمعية التنظيم المادي للسلطة ورأس المال والنفوذ في المناطق الحدودية السياسية. وحين سألتها عما إذا كانت ستفتقد المعيشة في سيوداد خواريز، قالت «سأظل دائما مكسيكانة، بيد أني أحتاج أيضا إلى تفهم الأمور الأمريكية. هنا أنا أمريكية. أمثل العمالة الأمريكية في الشركة. أترجم السياسة. لذلك أريدك أن تعرفي ماذا يعني عبورك الجسر كل صباح، أن يكون أطفالك في مدرسة أمريكية وتحاولين سد طلباتهم. أجل أنا مكسيكانة، ولكني لست من الصورة التقليدية للمكسيكانة».

لقد بدلت هيئتها في نظر الجميع لتغدو بتلك الصورة التي تُفسر عموما بأنها الصورة النمطية للمدير الأمريكي. تغيرت الملابس التي ترتديها لتكتسي بألوان أغمق، أصبح ثوبها أطول وكعب حذائها أقصر [9]. وفي غضون أسابيع قليلة من دراستها للغة الإنجليزية، باتت لا تتحدث الإسبانية إلا نادرا. تعاملت أيضا مع مشكلة دقيقة من مشكلات التأمين المتعلقة بالعاملين الأمريكيين في الخارج وبفطنتها للبيروقراطية في الشركات الأمريكية أثارت إعجاب زملائها الذين كانوا متشككين. وقد سألتُ ستيف كيف وجد أداءها الوظيفي. فأجاب «أنت تعلمين، لقد تغيرت فعلا. أعتقد أنهم في المقر الرئيسي لا يعرفون حتى أنها مكسيكسة».

لقد ظهرت قدرات روزاليا على تبديد الاضطرابات العمالية، مما أثار المزيد من إعجاب المديرين الآخرين. في فبراير من العام 1995، انخفضت قيمة البيزو (أمام الدولار الأمريكي) بما يقرب من سبعين في المائة، فترك الآلاف من العمال وظائفهم في ماكيلادورا. راجت الشائعات بأن هناك مَن ينظم اتحادات في جميع الأرجاء الصناعية للضغط على

ما يري المصانع فيرفعون الأجور للتعويض عن التراجع المباشر في قيمة قدرتهم على العمل (بلغة الدولار) وأيضا للحد من انهيار قدرة العمال الشرائية. أصاب الشلل مصنعين مجاورين لـ «م. ع. م» بسبب انسحاب العمال، وأضرب ما يقرب من خمسة آلاف عامل في مصنع مجاور لتجميع تلفزيونات آر سي. إيه، مما دفع إلى إيقاف عمل الشركة في إلينوي (انظر Kem and Dunn 1995). إلا أن العمل استمر في «م. ع. م» كالمعتاد. انهال ستيف بالثناء على روزاليا حين سألته كيف واصلت «م. ع. م» العمل فأجاب «تعرف روزاليا ما الذي يجب أن تفعله. كان لها مخبرون في أرجاء المكان بأسره.... في عيادة الطبيب، فكلهم يتحدثون إلى طبيبهم، وعلى خطوط الهاتف. إنها صعبة المراس، أصعب من كل ما يتصوره أي شخص عنها. أعتقد أنها الآن أمريكية مثلما أنا أمريكي».

وأيضا أثبتت روزاليا وجودها خارج جدران «م. ع. م»، فبعد ترقيتها بعام واحد، عُينت في وظيفة مرموقة برابطة تجارة ماكيلادورا في سيوداد خواريز، وأفصحت عن أملها في فتح الباب لمديرات مكسيكانات أخريات ليلتحقن بالمجموعة.

وفيما كانت روزاليا تَعْبُر تقسيمات تفصل بين المكسيك والولايات المتحدة، فإنها تعاود تأكيد ذاتها في «م. ع. م»، أصبحت مكسيكانة مهنية لبيبة حين أفصحت عن المغزى في أن تكتسب معارفها بوصفها مكسيكانة، وفي لغتها والرؤية السياسية الخاصة بها. لقد تعاملت مع الحدود بوصفها تعبيرا مجازيا عن الانقسام لكي تقتطع لنفسها مكانا بوصفها نمطا خاصا من المكسيكانة لها حراكها عبر انقسام بين الدولتين. افترضت سياسة للانقسام الجغرافي. وكانت حركتها داخل الفضاء الأمريكي تعني وضع مسافة تفصلها عن أغلبية المكسيكانات العاملات في الشركة، بيد أنها ظلت تعرّف نفسها بأنها مكسيكانة، لديها القدرة على صنع روابط بين الحدود، وعلى أن تطرق اتصالات سياسية وأن تقوي وضعها من خلال وعيها الذاتي بنفسها بوصفها فاعلة سياسية، إنها ليست ذلك النوع من المستيزة الجديدة التي تتصورها آنزالدوا، بل هي من نمط أصبح أكثر بروزا في الفضاء الراهن الذي هو المنطقة الحدودية بين الولايات المتحدة والمكسيك.

جنبــا إلى جنب مع جهود روزاليا من أجــل الترقية، كانت ثمة واحدة من زميلاتها الأمريكيات، هي سينثيا، تبذل هي الأخرى المساعي للحصول على مقعد في الإدارة. كانت روزاليا الجهة التي عينتها الشركة لإدارة ذلك الأمر، وعالجته بما يكشــف عن رؤيتها في أن الإخفاق في إدراك سياسة الاختلاف الجغرافي في منشــآت ماكيلادورا مســألة كارثية للمكسيكانة التي تطمح إلى تحسين وضعها المادي.

سينثيا

حــين قابلت ســينثيا لأول مرة في ســبتمبر من العــام 1993، كانت تعمل مهندســة جودة تراقب إنتاج أنظمة الوقــود. التوصيف المهني لهذه الوظيفــة ينطوي علــى إدارة أكثر مما ينطوي على هندســة، فكان دورها متابعة اتصــال الإدارة بمهندســي التصنيع في الطابــق التجاري، وكلهم رجال مكسيكيون. كانت ســينثيا حاصلة على شهادة جامعية في الهندسة والكيمياء، أمضت معظم ســنوات الدراســة مع أسرتها، والتحقت بفصول دراسية مسائية بجامعة تكساس في إل باسو لاستيفاء متطلبات الحصول على درجة الماجســتير في الهندسة الصناعية. وعلى الرغم من أن والديها كانا الجيــل الأول كمهاجرين مكســيكيين، قالت إنهــا تعلمت أن تتحدث الإســبانية بطلاقة في مدرسة مسائية. التحقت بالعمل في «م.ع.م» قبل إجراء بحثي بعامين، وذلك حين حســمت أمرها بأنها وإن كانت من أوهايو فإن جذورها تمتد على جانبي الحدود. قالت لي «أتعلمين، أسرتي بأسرها عمــال مهاجرون. جامعو محصول الطماطم. جــاءت أمي ذات يوم لتخبر أبــي بأنها لا تكاد تتحمل منظر الطماطم مرة أخرى، فارتحلا إلى أوهايو، وافتتحا متجرا لبيع بانادِريا (الخبز المكسيكي). وفيه عملت وأنا طفلة».

تصف سينثيا نفسها بأنها طموحة. تتحدث عن مشاركتها في جماعة ثقافية موالية لقطاع الأعمال وهي لولاك (رابطة مواطني أمريكا اللاتينية المتحدين)، وفي دوائر سياســية في إل باســو. ومنذ لقائنا الأول أخبرتني بطموحاتهــا في الانتقال إلى الإدارة. «إنني مديرة كفء، وأفضل من يكتب في هذا المكان بأســره. أنا أكتب التقارير كلها، أكتبها حتى نيابة عن رجال

آخرين. وأنا الآن أحيانا أكتبها نيابة عن ستيف». صدّق ستيف على هذا، «سينثيا تكتب التقارير جيدا. إنها موهوبة، لكنها تدخل دائما في نزاع. وياله من وقت طويل أنفقناه في محاولة تحديد ما هي «مشكلة سينثيا».

وإن هي إلا أيام قليلة في «م. ع. م» وأتت البينة على هذا. خلال واحد من الاجتماعات الأسبوعية للمديرين، بعد ترقية روزاليا بفترة وجيزة، ورد اسم سينثيا حين أقر روجر، بلهجة آمرة، «لا بد أن يتحدث أحد مع سينثيا».

وفي صباح اليوم التالي أتت سينثيا إلى مكتبي وأغلقت الباب. «هل تعلمين ماذا قالوا لي؟ أولئك الملاعين... إنها فيونكاتي. قالوا إنني لا أستطيع وضع الفيونكات في شعري». استلت من شعرها فيونكة أرجوانية لامعة وعرضتها عليّ. «أعطتني أمي إياها في عيد ميلادي.... وكانت روزاليا هي التي أخبرتني بذلك.... «لتخفف من نبرتها»، فأولا هذا شعري أنا. دعاني ستيف إلى مكتبه وقال إنه يريد أن يراني أبدو أكثر بوصفها مهندسة أمريكية. قال إني أصبحت أقرب شبها بالمكسيكية. ليذهب إلى الجحيم، ألا يعرف إلى من يتحدث؟».

وعلى مدار سلسلة من الحوارات، شرح لي ستيف كيف أن سينثيا التي تتبوأ تلك الوظيفة، ببساطة لا تبدو مهنية محترفة، «لا أدري هل هي هنا لتكتشف جذورها أم ماذا؟! لست أبالي. كل ما أريده أن يسلك المهندسون لديّ سلوك المهندسين. لا أستطيع أن أرى رئيسة عمل عندي تهبط إلى هنا من أجل مناقشة مسائل تتعلق بأنظمة الوقود والفيونكات المبهرة اللامعة تتماوج على رأسها.... قد يبدو هذا سيئا للغاية، بل كيف يمكن أن يحدث مثل هذا أصلا. إذا أرادت أن تكون مديرة، لكان من الأفضل لها أن تعمل على تخفيف حدة مثل هذه الأشياء المكسيكية».

لم تنحنِ سينثيا أمام هذه الضغوط. ذات يوم جاءت مرتدية ثوبا بنفسجيا فاقعا بأزرار من حجر الراين اللامع وفيونكة تتناسب معه. وعند المدخل أخبرتني «لدي الجرأة على أن أقول لهم أي شيء». وحين سألت سينثيا عما إذا كان شيئا لا يغريها لبذل جهد من أجل تخفيف التوتر، أعربت عن غضبها وقالت، «انظرى، أنا لست فتاة بيضاء مثلك. ولست

أخجل مما أكونه. أنا أعرض ذاتي. أنا امرأة، وأعرض هذا. أنا مكسيكانة، وأعرض هذا. في الخـــارج أرتدي الجينز الأزرق أما هنا فأنا مهنية وهذا ما أعرضه. إذا لم يعجبهم هذا، فعليهم اللعنة».

في غضون هذا كانت قد تلقت مذكرات مكتوبة لا تتعلق بملابسها تفيد بتعبيرات عامة غير محددة عن أنها لا تقوم بواجباتها الوظيفية. وحصلت في واحد من التقارير على درجات منخفضة في السلوك الوظيفي، وفهمت سينثيا أن هذا تمهيد قانوني لفصلها من العمل. عبرت روزاليا عن الصراع بهذه الكلمات:«هنا ينبغي أن يكون المرء هذا الشيء أو ذاك. فإما أن يكون مكسيكيا أو أمريكيا. لا مكان هنا للأمريكي المكسيكي».

ومن المفارقات حقا إهدار ســـاعات من عمل الهيئة الإدارية في النزاع حول مظهر ســـينثيا، فيما كان أداؤها كمهندســـة جــودة، بمقاييس عيوب المنتجـــات وموثوقيتهـــا، يحصل على درجـــات الإثابة في الشـــركة، وعلى مستوى العالم بأسره. منحتها الشـــركة ووالديها تذاكر طيران إلى ميامي لحضور حفل توزيع جوائز، ومع ذلك، لم تحل هذه الإثابة من دون إجبارها على تقديم استقالتها بعد هذا بفترة وجيزة.

في الأيام القليلة التي ســـبقت استقالتها، أعلن ستيف أنه قام بترقية رجل مكســـيكي إلى وظيفة مدير هندسي، وهي الوظيفة التي كانت تطمع فيها ســـينثيا. وفي تفســـير لهذا القـــرار أخبرني، «لا أعتقد أن منشـــآت ماكيلادورا قد تأهبت بعد لســـينثيا». «هذا الشاب يسلك سلوك المهندس. وأعـــرف من أين أتى». وبهـــذا فهمت أنه كان معجبـــا بالحضور الذكوري الصارم، بارتداء رابطة العنق وتفهم لا يشـــوبه تردد أو تضارب للفارق بين المجال المكسيكي والمجال الأمريكي في «م. ع. م».

ســـألت روزاليا تفســـيرا لأن يمثـــل المظهر الذاتي لســـينثيا مثل هذه المشكلة ويستحق مثل هذا الاهتمام في حين أن عملها يقدم للشركة فائدة جلية صريحة، فراحت تبرر الاهتمام بمظهر ســـينثيا عن طريق مناقشـــة الحدود الدولية وكيف تمارس فعلها، «لا بأس، قد يبدو هذا غير ذي صلة بالموضوع، بيد أن مظهر الناس وكيف يسلكون مهم حقا لكي ينتظم عمل كل شـــيء، ذلك يشبه الحدود. يجب أن تظهري أوراقك، ولا يتوقف الأمر على

من تكونين. إذا لم تسلكي السلوك الصحيح، فلن يجعلوك تعبرين. فلديهم قواعد صارمة. وكذلك نحن. لم ترغب سينثيا في قبول هذه القواعد، فلم تبدُ مهنية وضايقت كل شخص، والحق أنها لم تعرف تماما من تكونه هنا، وتلك هي مشكلتها الكبرى».

ما عرضته سينثيا في «م.ع.م» كان صورة متنافرة، أقرت بأنها امرأة «أمريكية مكسيكية»، صورة معينة من صور المكسيكانة، في سياقٍ كان الانقسام الحاسم القاطع فيه هو الناموس. ومع رفضها الاعتراف بالحدود بوصفه تعبيرا مجازيا عن الانقسام، كانت تمثل تهديدا لنظام اجتماعي انبنى على تفرقة عنصرية أممية داخل انقسام للعمل. كانت تتحدى بشكل مباشر الخطاب السائد للمكسيكانات بوصفهن غير مهنيات، وكان هذا جهدا في إعادة صياغة الدلالة، ليس فقط دلالة ذات الفرد الأخرى، بل دلالة التأويل الرمزي للمكسيكانة بشكل عام. وعلى خلاف روزاليا، لم تقم بتعديل مظهرها الخاص ليناسب الإطار الرمزي السائد للمكان وللذوات. وبدلا من هذا اصطدمت بالتمثيل ووضعت في تصورها فضاء للمكسيكانة وواجهت معارضة قوية، إنها مثل آنزالدوا، تخيلت بشكل أو بآخر توحيدا ممكنا بين الجانبين المكسيكي والأمريكي. حاولت التفاوض مع الغموض الاجتماعي، عاملة على إدراج ما هو مكسيكي في ما هو أمريكي، والأنوثة في السلطة، في سياق يلقي بمثل هذه الاصطفافات الخطابية والمادية في خانة المستحيل.

على أن تعبيرات سينثيا عن الوحدة الاجتماعية عبر جغرافيا يعاد وصلها تعبيرات لا تطعن في التقسيمات الطبقية، وهي تقسيمات مفطورة في انقسام العمل الذي يفصل المكسيكانات المهنيات عن المكسيكانات من عمال اليومية الكادحين عبر الحدود الأممية. وفي إشارة إلى الإناث من العمال الشغيلة الذين رأستهم، تفسر وضعهن بأن «هؤلاء الفتيات محظوظات بالحصول على مثل هذا العمل وهن لا يعرفن حتى هذا. والواقع أن الثقافة المكسيكية لم تعلمهن كيف يحترمن عملهن. أسرتي مكسيكية، ولكن حين يتعلق الأمر بالعمل، يكون علينا أن نتحلى بأخلاقيات العمل الأمريكية». ربما هددت سينثيا نظاما اجتماعيا يدور حول استبعاد

مظاهر معينة للمكسيكانات من الإدارة الأمريكية، لكنها أعربت عن إخلاص متين للحدودية الأممية والجنسية للتقسيمات الطبقية، التي حافظت على العملية الرأسماليّة وسلامتها. مثلا، حين عرفتْ أنني حضرتُ ملتقى عماليا في سيوداد خواريز، اتصلت بي تلفونيا في المنزل. وسألتني «هل أنت واحدة من الذين تنزف قلوبهم من أجل البشر الشغيلة الكادحين؟». وحين أخبرتها بأنني لا أفهم ماذا تقصد، أبلغتني بأنها لا تستطيع أن تخاطر ولن تتحدث معي مرة أخرى، وحينئذ تلقيت مكالمة من ستيف الذي سألني عما إذا كنت «أتجسس لمصلحة العمال».

وعلى الرغم من مشكلات سينثيا مع «م. ع. م»، فإنها لم تتركها وهي في موقف ضعف، بحثت عن الدعم والمشورة من المجتمع القانوني الواسع في إل باسو وسيوداد خورايز كلتيهما. ولأن ستيف تخوف من رفع دعوى قضائية، أذن بصرف مكافأة مادية لها مشفوعة بتوصية مشددة لشركات أخرى راحت تعمل فيها، وبعد هذا بفترة وجيزة، ذُكر اسمها في مجلة صناعية تجارية واسعة الانتشار بوصفها من صفوة النساء العاملات ومن المهندسين ذوي المكانة العالية في صناعات ماكيلادورا. أرجعت الكثير من نجاحها إلى تجربتها بوصفها امرأة تعرف جيدا الثقافتين الأمريكية والمكسيكية معا الموجودتين في البيئة الحدودية.

وكما قالت لي قبل إقالتها «أحسب أن أولئك الرجال البيض تدهشهم المفاجأة. هناك جمع غفير منا، ونحن نعلم ماذا ينبغي أن نفعل. هذا واحد من أماكن قليلة تستطيع فيها المكسيكانة أن تفعل شيئا مذكورا في مجال الصناعة. يخافون منا لأننا نعرف دخائل الجانبين معا هنا».

السياسة النسوية ومستيزة ماكيلادورا

بعد نشر «الأراضي الحدودية» بنحو عشر سنوات، قالت آنزالدوا في معرض الحديث عن المستيزة الجديدة والمستيزية، «المستيزة الجديدة حساسة تجاه عرقها وثقافتها المستيزية وعلى وعي بهما. لديها وعي سياسي بما يحدث في هذين المجتمعين والعالمين المختلفين لذلك تنظر إليه بمنظور مختلف. لم تعد مجرد تشيكانية، وليس هذا كل ما تكونه.

إنها نسوية في الأوساط الأكاديمية، سحاقية في مجتمعات الشواذ، وهي الشخص الذي يعمل في أمريكا الصريحة» (AnzaldÚa and Hernández 1995-96، 9). وهي في «م.ع.م» المكسيكانة العاملة تحت إدارة أمريكية. وفي استعارة لتصور آنزالدوا (وبالتالي تقويض له) نقول إنها إعادة الدلالة لمكسيكانة ماكيلادورا لكي تصبح مستيزة ماكيلادورا الجديدة.

أما عن رؤية بتلر لإعادة صياغة الدلالة في انطباقها على هذه المستيزة الجديدة، فإن روزاليا وسينثيا يطرحان أمام المستيزية التساؤلات الآتية. هل نستطيع اعتبار إعادة صياغة الدلالة تدميرا جزئيا، أو بمزيد من التوجه إلى صلب الموضوع، نعتبرها حتى إعادة صياغة راديكالية لتتلاءم مع ظروف الوضع القائم وأشكال الخضوع لها؟ تعاد صياغة الدلالة لمستيزة ماكيلادورا لتصل إلى مدى لم يتوقع منها أحد أن تبلغه وتظل مثيرة للدهشة حين تبلغه. لكن إعادة صياغة دلالتها بوصفها ذاتا حدودية جديدة إنما تتزامن مع تعزيز مكانة السيناريو الذي تتبعة الشركة وهو نحت هويات العمالة على أساس من علائم الجنس والقومية والثقافة، تلك المجلوبة إلى الأماكن والمواضع في ساحة العمل بالشركة. كل امرأة تعبر عن هجين ثقافي سيرتد صداه في رؤية آنزالدوا للمستيزية، فيما نجد كل امرأة تعمل بجدية إنما تحافظ على حدود الانقسام الطبقي الذي تزدهر فيه صناعات ماكيلادورا. وبينما تتأمرك روزاليا وتصنع سينثيا لنفسها اسما مذكورا في مجال الصناعة، تكدح أغلبية المكسيكانات في ماكيلادورا من أجل الحصول على أجور تبقيهن تحت خط الفقر. كثيرات يعشن في ظروف مرهقة اقتصاديا، قلة قليلة لا تمثل نسبة يعتد بها هي التي تتاح أمامها فرصة للترقي في الصفوف الوظيفية. إن نجاح روزاليا وسينثيا يطرح سؤالا هو: هل يمكن أن تتراكب الصورة التي تضعها آنزالدوا للمستيزة الراديكالية مع مستيزة ماكيلادورا الموالية لقطاع الأعمال وذلك في سياسة نسوية للحدود؟

إن روزاليا وسينثيا يثيران هذا السؤال من حيث يعطلان فاعلية بعض شفرات تأويل مواقفهما الذاتية، وهي شفرات تظل ثابتة بالنسبة إلى الأخريات. مستيزيتهما الجديدة تتجلى في هجنتهما وفي

إظهارهما نفسيهما بوصفهما امرأتين عارفتين بكلا الجانبين للحدود وكذاتين تقطنان تلك الأماكن. ولكن يُستبعد من مستيزيتهما الاختلاط بالمكسيكانات غير المهنيات، أو حتى الاختلاط بعضهم مع بعض بالمغزى الاجتماعي، إلا في أن كلتيهما تساند اتحادات ماكيلادورا التجارية وكلتاهما ناشطة في بعض جماعات مجال الأعمال السياسية المحافظة. علاوة على هذا، أضفت كلتاهما على أجواء المؤسسة تنوعا، وقد مثلتا دليلا في يد مديري الشركة على التزام المؤسسة بترقية النساء والأقليات إلى وظائف أعلى. أما في البحث عن طريقة لدخولهما في إطار رؤية آنزالدوا للمستيزة الجديدة، فمن المفيد معالجة الطريقة التي تبدو بها كل منهما مختلفة عن الأخرى وإلى أي مدى كانت مفاوضاتهما بشأن الاختلاف تتولد عنها تأثيرات مشتركة.

تبين روزاليا أن المكسيكانة يمكن أن «تتصرف كأمريكية» – لقد غيرت لغتها وملابسها والدائرة الاجتماعية التي تتحرك فيها وجنسية محل الإقامة ومدارس أطفالها. عبَرَتْ الحدود خارج الشركة وعكست الحدود التي عبرتها لتقيم داخلها. وإذ تفعل هذا، يتداعى معها تصور المكسيكانة المرتبطة بالتقاليد، التي ترسم لها الثقافة مستقبلا غير مهني والتي تظل إلى الأبد في مرتبة أدنى من الناحية الاجتماعية (10). غير أنها لكي تظهر هذا التغيير، تتنصلت من وضعها في المؤسسة كمسيكانة. لقد قلبت التوقعات بكينونة المكسيكانة رأسا على عقب عن طريق إظهار المسافة التي تفصلها عن هذه المقولة. بعبارة أخرى، استمرارية مقولة المكسيكانة، أتاحت لروزاليا أن تتجاوز الاحتمالات التي تطرحها تلك المقولة – عن طريق التنصل منها. ولهذا ترغب روزاليا في أن توجد المكسيكانة كذات قابلة للحياة، لأنه من دون هذا لن تستطيع أن تقف معارضة لها (راجع Butler 1997)، ولن تسمح لسينثيا أو لأي سواها بأن تفسد معنى هذه الذات الذي هو ذو قيمة عالية بالنسبة إليها وبالنسبة إلى الشركة. هكذا تثبت روزاليا أنه «يمكن وجود مكسيكانة، ليست دائما من ذلك النمط التقليدي للمكسيكانة»، وفي غضون هذا ثمة الأغلبية العظمى من اللائي جلبن الذات المكسيكانية إلى الحياة في أرجاء الصناعات بماكيلادورا،

يواصلن العمل من أجل أجر زهيد وليس أمامهن إلا أقل الفرص للتقدم المهني بينما يتخلق على أيديهن ذلك العدد الجم من منتجات تتلهف عليها أسواق الولايات المتحدة.

من الناحية الأخرى، ترفض سينثيا أن «تتصرف بوصفها أمريكية» وفقا لسردية شركة «م. ع. م». إنها ليست مثل روزاليا التي هاجرت أخيرا إلى أراضي الولايات المتحدة، بل تفصح عن هويتها بأنها «أمريكية» ذات ميراث مكسيكي طويل ولها حق الإقامة هنالك وتبعا لهذا تكافح في «م. ع. م» لأنها تتحدى رؤية الشركة للمكسيكانة كذات موحدة متجانسة تمثل عمالة غير مهنية. حاولت «تهريب» نمطها المكسيكاني إلى داخل النطاق الأمريكي، حيث المكسيكانة محظورة صراحة، وسرعان ما أجبروها على إخلاء مكانها، بيد أن قصتها ليست مأساة. وبعد أن جربت التحرش الجنسي والعرقي السمج في «م. ع. م»، وجدت عملا في مؤسسة أخرى وواصلت احتلال مكان مرموق - بوصفها مكسيكانة - في صناعات ماكيلادورا المكسيكية.

وعلى الرغم من أن روزاليا وسينثيا تعبر كل منهما عن مستوى ما من ازدرائها للأخرى، فإن كلتيهما مارست فعلها في سحب صورة المكسيكانة من المناطق الخلفية في مكاتب الموظفين بماكيلادورا وعنابر الإنتاج فيها لتضعها في الصدارة والمركز فيما يتعلق بمراكز القوة في تلك المؤسسات. وهما لهذا مستيزتان جديدتان، وفقا للمغزى الذي أسهبت فيه آنزالدوا، وعلى قدر ما أعادتا تشكيل نفسيهما كامرأتين لهما قوة ونفوذ ينبعث مرتكزهما من تراثهما الثقافي ومن معرفتهما بعالمين رسما بفعل الحدود والمناطق الحدودية. ومع هذا من الواضح أنهما ليستا ذلك النمط من المستيزات الذي تفكر فيه آنزالدوا، ذلك أنه في إعادة تشكيليهما لذاتيهما، أو إعادة خلق الدلالتين، عملت التأثيرات المشتركة أيضا على استبعاد المكسيكانات الأخريات من حصد المغانم المادية والاجتماعية المستحقة للمديرين في ماكيلادورا.

توضح روزاليا وسينثيا ما هو على المحك في صياغة الذوات الحدودية حول جغرافيا للاختلاف، وبالتالي ما الذي يجب أن تتحداه

سياسة نسوية موضعها هو المناطق الحدودية. في مسار جهودهما رأينا كيف تعمل جغرافيا للاختلاف على دمج الطبقة في داخل صياغة الذوات الحدودية والانقسام السياسي، ورأينا كيف أن رمز الانقسام يتردد رجع صداه في أعطاف المناشط اليومية. وسوف يتعين على السياسة النسوية الساعية إلى توحيد قواها عبر هذه الجغرافيا أن تتصدى لمدارك الاختلاف وكيف تندمج في المناشط اليومية، التي تبث الحياة في أعطاف المناطق الحدودية وفي المناشط الحدودية وسكان الحدود من أمثال مستيزة ماكيلادورا.



13

القرابين المحروقة للعقلانية: قراءة نسوية لبناء الشعوب الأصلية في نظرية إنريك دوسل عن الحداثة

ليندا لانغ

يقدم الفيلسوف إنريك دوسل تحليلا نقديا لبناء أوروبي للشعوب الأصلية يسميه «ما - وراء - الحداثي». تتلاءم نظريته بشكل خاص مع اهتمامات النسويين وآخرين التي تدور حول التأثيرات المحتملة التي تعوق المقاربات بعد - الحداثية للفعل السياسي وتطوير النظرية. يقسم دوسل الحداثة إلى نموذجين إرشاديين متزامنين. وباستبصار شأنهما يقترح أنه لا يجوز الفصل الحاد بين مذهب الحداثة ومذهب ما بعد الحداثة. وفي الخاتمة نقارن مقاربته بمقاربة موهانتي.

«بينما يمكن أن تختلف الثقافات في النمط وفي التعقيد، ثمة مغالطة إنشائية في التسليم بأن الأفراد في الثقافات الأقل تعقيدا هم بشر أقل اكتمالا أو أقل قدرة على التطور...»

ليندا لانغ

يتقدم الفيلسوف إنريك دوسل Enrique Dussel في كتابه «اختراع الأمريكتين» «The Invention of the Americas» (1995) بإسهام في التحليل النقدي للحداثة الأوروبية والاستعمار، وإنه لإسهام مهم ولافت وينطوي على مقاربة في نقد الفلسـفة الحديثة. من موقعه المحلي في أمريكا الجنوبية يسـتجيب بشكل خاص لتاريخ الغزو الإسباني لأمريكا الجنوبية وأمريكا الوسـطى، وهو الغزو الذي يصفه تسفتان تودوروف بأنه أبشع إبادة جماعية شـهدها العالم (Todorov 1984، 5). يضع دوسل نظريته بعد - الاسـتعمارية في مصاف النزعة النسوية، ملتفتا إلى تداخل بين الاسـتعمارية والبطريركية يجعل النساء قطاعا خاصا مـن غنائم الغزو التـي خرج بها الرجال الأوروبيـون، هذا على الرغم مـن أنه لا يعمـل على توضيح المسـائل المتعلقة بالمرأة ولا يشـير إلى النصوص النسوية. وعلى أي حال، عند قراءة دوسل من المنظور النسوي الديموقراطي الناقد ينبغي ملاحظة تماثلات عديدة بين مقاربته للنقد بعد - الاستعماري ومقاربة النقد النسوي، وهي تماثلات تشجعنا على الاسـتفادة من عمله في إنجاز مهام «النس وية بعد - الاسـتعمارية». إن موقفـه المتعلق بالمواجهـات الجارية بين «نزعـة الحداثة» و«نزعة ما بعد الحداثة» له أهميته الفائقة بالنسـبة إلى الناقدات النسـويات المقتنعـات بالانحيـاز الجنوسـي في العديـد من المفاهيـم الحداثية والقيم الحداثية لكنهن معنيات أيضا بالمضامين السـلبية بالنسبة إلى الفعل السياسـي التي يبدو أنها تنسـاب عن أنماط معينة من النزعة بعد - الاسـتعمارية. ثمة اتفاق أخلاقـي على الجهود الرامية لاحترام الثقافـات غير - الأوروبية وتجنب مقاربة تاريخ الحداثة على أسـاس من المركزية الأوروبية، وهو اتفاق يتجاوز الرؤى بعد الاسـتعمارية التي تـرى أن الحقيقـة والقيمة لا يمكن أن يتواصلا عبـر الثقافات، وعبر اختلافات في أشـكال الحياة من قبيل الجنوسـة أو المنزع الجنسـي. هناك أوجه تشـابه واسع بين مجموعة متنوعة من الانتقادات المسيسة لـ «الفلسـفة» ماثلة في الوقت الراهن، من قبيل النقد النسـوي والنقد

المضاد للعنصرية، ونقد الشــواذ (*) والنقد بعد الاستعماري. كلها معا ترمي إلى الكشف عن انحيازات المفاهيم الفلسفية، ولكي تبين بشكل خاص كيف أن المفاهيم الفلســفية التي تعرض بوصفها كونية يمكن أن تكون بشــكل ضمني مفاهيم خاصة بالدرجة التي تشــكلت على أساســها بفعل الموضعيات المحلية الاقتصادية والسياسية والثقافية وخاصة بالمواضع الثقافية للذين قاموا بابتداعها. وباستعمال المفهوم النقدي المفيد الذي وضعته نانســـي توانــا(Nancy Tuana 1992) نقــول إن هــذه النقود جميعها تنزع إلى إظهار هــذا الذي «يتموضع داخــل النص»، أي هــذا الذي يتكفل به النــص إزاء من يقرأه، وإزاء الذي يقرأ هذا النص عنه.

ومهما يكن الأمر، أعتقــد أن ثمة اختلافات بين هذه النقود جديرة بالذكر، تنســحب إلى اختلاف في مضامينها بالنســبة إلى الفلســفة وكذلك بالنســبة إلى الممارسة السياسية. وأنا لا أشير إلى الاختلافات بين المقاربات النســوية والمقاربات المناهضة للعنصرية وسواهما والتي لها هي الأخرى أهميتها، بل أشير إلى اختلافات فلسفية وإبستمولوجية يمكــن أن نجدها في داخــل أي من هذه المقاربات. ومــن أجل إيضاح هذه النقطة يمثل عمل دوســل حالة دراســة مهمــة. عطفا على هذا، أجدني معنية بعرض أفكاره فحســب ومناقشــة كيــف يمكن أن نظفر بأفضل فهم لما تســتطيعه ولما تتضمنه بالنســبة إلينــا. هذا لأن عمل دوســيل غير معروف جيدا في أمريكا الشمالية مقارنة بعمل أوروبيين في هذا المضمار نفسه.

(*) نقد الشواذ critique queer ينبثق عن نظرية الشواذ أو الاختلاف، وهي نظرية نقدية بعد بنيوية ظهرت مطلع التســعينيات. يمكن القول إنها أساسا مثلية، ولديها ارتباطها بالنسوية معا. تســتفيد كثيرا من انتقادات بعض اتجاهات النسوية لاعتبار الجنوسة جانبا جوهريا من جوانب الماهية، ومن حيث هي مثلية تنحو بالتحليل والنقد على مفاهيم الشــذوذ والانحراف الجنســي والســلوك الجنســي غير السوي أو غير الطبيعي، لتتساءل: ما هو السوي أصلا ومن أو ما الذي يحدد هذا الاستواء، ليغدو كل ما يختلف عنه شذوذا وانحرافا مدانا؟! بعبارة موجزة تهدف إلى نسف الاختلاف المصطلح عليه بين السلوك الجنسي السوي والسلوك الجنسي الشاذ، فلا يعود هذا الأخير مدانا. من الواضح أنها نظرية متهوسة تجسد أكثر من سواها خواء الحضارة الغربية وانفلاتها فيما يخص هذه الزاوية. [المترجمة].

يشـــارك دوســـل في تخوم ما بعد الحداثة الراديكاليـــة الإيجابية من الناحية السياســـية، التي هي تأكيد على كرامة وشرعية «الآخر». والواقع أنه اعتاد على أن يسمي نفسه بعد حداثي. وهو على أي حال، يعرض الآن نظرية في الحداثة (يسميها «ما - وراء - الحداثي transmodern»)، تؤكد على: «أن العقلانية يمكنها تأسيس حوار مع العقل الرشيد للآخر، بوصفه عقلا رشـــيدا بديـــلا» (Dussel 1995, 132). وفي الوقت ذاته، يبدو لي أنه يضفي أعماقا على تقييم الصعوبة التي تواجهنا في كبح جماح منظور المركزية الأوروبية، وذلك بطريقة توائم «النسوية الأوروبية البيضاء» وتوائم بالمثل المركزية الأوروبية الذكورية. يمكننا أن نتصوره يقول لنا، «أجل يمكن مـــن حيث المبدأ أن نكبح جماح نزعة المركزية الأوروبية بالوســـائل العقلية الرشيدة والتخيلية، بيد أن هذا أصعب من كل ما نتصور».

وفقا لدوســـل، ليس فقط المناصرون أو المدافعون عن روح الحداثة الأوروبية، بل أيضا كثير من النقاد بعد الحداثيين وبعد الاســـتعماريين، يبقون على المركزية الأوروبية على قدر ما يظلون مفترضين قبلا، ســـواء ســـلبا أو إيجابا، أن هناك ديناميكية جوانية في الحداثة الأوروبية كانت ســـببا في أن تكـــون لها قوة فائقـــة أو تأثير مهيب على الشـــعوب غير الأوروبية. وعلى هذا يكون التأكيد الكلاســـيكي علـــى التفوق الأوروبي الذي يعتبر مفيدا، مثلا تأكيد ماكس فيبر، هو تأكيد على أنه في «التربة الغربيـــة» فقط توجد ظواهـــر ثقافية أنتجت علائـــم «التقدم التطوري والصحـــة الكونيـــة» (Sociologie, Westgeschichtliche Analyzen, Politik)، (علم الاجتماع، تحليل تاريخ الغرب، السياســـة)، مقتبس في: Dussel 1995, 10). وقد يتناقض هذا مع رؤية بعد - استعمارية تفترض هـــي الأخرى قبلا ديناميكية جوانية خالصة في الحداثة الأوروبية، مثلا رؤية الأفريقي صاحب النزعة الإنســـانية إيمي سيزير Aimé Césaire، أنه «لا يمكن الدفاع عن أوروبا»، والاستعمار، الذي هو في خاتمة المطاف ليس إلا «تبجحا» كما يسميه، وهو سم «محقون في الشرايين الأوروبية، فســـارت القارة قدما، ببطء لكن بيقين، نحو الوحشـــية» (1972، 13). وعلى الرغم من أن كتابات سيزير آتية من أفريقيا، فقد كان يحتفظ في

ذهنه بأشـياء عديدة، منها محارق الإبادة الجماعية التي حدثت أواسط القرن العشـرين داخل حدود أوروبا ذاتها. غيـر أن قوة الحداثة، وفقا لدوسـل (وهو لا يقصد إنكارها) هي النتيجة وليسـت السـبب، نتيجة لمركزيـة أوروبـا في العالم أو فـي النظام العولمي. نجاح الغزو المسـلح واستعمار الأمريكتين وأفريقيا منحا أوروبا الغربية ميزة هائلة تتفوق بها على الشرق غير المسيحي. وبهذا نشأت أصول الحداثة الأوروبية وانبنت عن طريق علاقة جدلية مع غير أوروبا. وعلى الرغم من أن هذه الرؤية لانبنـاء الحداثة الأوروبية قد عرضت في مسـاقات بحثية عديدة، فإن دوسـل يقترح أنها يمكن أن تنطبق بالمثل على طبيعة الفلسفة الأوروبية الحديثة على وجه التعيين.

يتمسـك دوسـل بنظرة (مضادة لنظرات بعد حداثية عديدة) مفادها أن أداة الإرهـاب لم تكن عقلانية الفلسـفة الحديثة أو العقلانية العلمية، بـل هي تحديدا أسـطورة أوروبية حديثة لاعقلانيـة تمخضت في خضم الإرهاب عما أسماه «العنف الفدائي». وعلى هذا يميز دوسل بين نموذجين إرشـاديين متزامنـين للحداثة، أحدهمـا عقلاني رشـيد، وهو المضمون التحرري لمفاهيم الحداثة. والآخر هو الأسطورة السلبية اللاعقلانية، التي يقتفي فيها دوسـل أصول تبرير العنف الاسـتعماري ليصل إلى «مغالطة تنمويـة». ترتكز هذه المغالطة على رؤية أوروبا نقطة النهاية لعملية تنموية كونيـة، كل الشـعوب الأخرى يجب أن تسـير نحوها وسـوف تفعل هذا. وما هو ذو صلة خاصة بالفلاسـفة (النسـويين وغيرهم) اكتشاف دوسل أن الفلسـفة ذاتها تمثل نسخة من هذه «الأسـطورة اللاعقلانية». ولهذا ينبغي ألا ننظر إليها بوصفها «أسـطورة ثقافية»، بالإشـارة إلى هذا الذي وقفت منه الفلسـفة الحديثة موقف الناقد. إن وضع دوسـل لـ «أسطورة الحداثة اللاعقلانية» مناقض لاندراج الفلسـفة الحديثة بوصفها متميزة عن «الأسطورة» ومناقضة لها. هذه فتنة مثيرة للفضول من حيث هي نقد من شخص ينأى بنفسه الآن عما بعد الحداثة.

يتمسـك دوسـل بأن المغالطة التنموية لاتزال ماثلة في الجانب الأكبر من الفلسفة، لكنني على أي حال أرى نظريته، ولو حتى في هيكلها المجرد

بخطوطهـا المعروضة حتى الآن، تنطوي على مقصده في أن يتعافى العقل الفلسفي الرشيد. في ضوء هذا، لا يمكن أن يكون النقد بعد - الاستعماري موجها إلى الفلسـفة الحديثة بما هي عليه فـي عمومها، يمكنه فقط أن يقصد نصوصا بعينها. يوعز عمل دوسل بأن المسألة ليست في أن الفلسفة لا يمكنها أن تقف موقف الناقد من الثقافة على أساس من العقل الرشيد، بـل في أن الجانب الأكبر منها لم يفعل هذا. وهو لهذا يتجنب ما أسـميه «نقد - بان» (*)، تأثير ما بعد الحداثة المتمثل في نقد شامل يصيب صميم فكرة الفلسـفة بالعجز. وتحاشي هذا يجعل من الممكن أن نعتبر النقد بعد الاستعماري والنقد النسوي وسواهما من نقود مسَيسة للفلسفة هي ذاتها «فلسفة» (أو أنني أستمسك بهذا).

كيف يمكن أن يكون النقد بعد الاسـتعماري للنصوص ذا مفعول؟ أولا قد يعرض لنا أن الأوروبيين نظروا إلى غير الأوروبيين في حدود مقولاتهم الخاصـة بهم، وهذا في حد ذاته لا يدهشـنا. على أي حال، من دون أن نفترض مسبقا التفوق الأوروبي، فإن النتيجة المحتملة لهذه الملحوظة هي تعيين هوية مقولات التفكير الأوروبية بوصفها خصوصية اسـتثنائية من الناحية التاريخية، عن طريق المقارنات بالنماذج الإرشادية الثقافية الأخرى التـي لها مقولات غير متطابقة. هذا خط من خطوط التفكير إذا أخذناه بجدية، فسـوف يفيـد بأن العالم يتم إدراكه طبـق الأصل من المنظورات المختلفة، ولا يخضع لتأويل، في ابتسـار يحدث بطرق مختلفة [2]. ويمكن أن تصل هـذه النظرة إلى الدعوى بأن مقولة أوروبية ما وضعت بوصفها «كونية» هي في الواقع «خاصة» بالثقافة العقلية الأوروبية. ويحاج دوسـل بأن الأوروبيين نظروا إلى غير الأوروبيين حصريا في حدود مقولات الفكر الخاصة بهم، لاسـيما في مراحل الاتصال المبكرة إبان القرن السـادس عشر. وكان إدراك الإسبان للشعوب الأصلية في الأمريكتين يعود بجملته إلى المرجعية الذاتية للإسـبان: وبالمعنى الحرفي للكلمة لم يدركوا الآخر بوصفـه «آخر»، بل بالأحرى بوصفه أمثلـة منقوصة لـ «الأنا». وبناء على

(*) المقطـع Pan يفيـد الشـمول والآفاق المترامية، فهو نسـبة إلى بـان Pan وهو إله الصيد والقنـص والبراري عند الإغريق، فتقصـد الكاتبة من هذه الاسـتعارة النقد الذي يقتنص كل صغيرة وكبيرة. [المترجمة].

هذا لا يمكن، وفقا لدوسل، القول إن الإسبان اكتشفوهم. والأحرى أنهم اخترعوهم، أولا كآسيويين، ثم كشعوب أدنى متخلفة، لعلها تستفيد من وصول الأوروبيين إليها. في المواجهة إبان قرنها الأول كانت المرجعية - الذاتية الإسبانية قوية ماضية حتى إنه كان الدليل الباهر على نماء حضري يشيع بين الأزتك والأنكا وكان يفوق ما عرفه الإسبان في أوروبا وقد أخفق في أن يوعز لهم بأنه من الأفضل التفكير في تلك الشعوب فقط بوصفها مختلفة عنهم وليست بوصفها أدنى منهم. ثم يتكرر هذا مجددا، فلئن أمكن تفسير وضع بطاقة «الهنود» للدلالة على شعوب الأمريكتين بأنه خطأ مبدئي، فماذا عن التصاق هذا الاسم بها لأكثر من خمسمائة عام وأي عمق في المرجعية الذاتية يمكنه أن يفسر هذا؟

على هذا النحو كانت أمريكا الوسطى والجنوبية «مخترعة» بوصفها متخلفة، بصرف النظر عن المستويات الفعلية لتطور الشعوب المختلفة، والتي تكشف شواهدها عن اختلافات واسعة. ثم منح هذا الاختراع ضمانا إبستمولوجيا فظا، من حيث تحولت المدن الكبرى إلى أنقاض، وأجبروا البشر على العمل العبودي، وتعرض القسم الأعظم من السكان للهلاك، فلم يبق إلا قطاع صغير من حجمهم السابق [3].

ثمة استراتيجية أخرى للنقد بعد الاستعماري وهي إظهار الحركة في نصوص علاقات الهيمنة والتبعية. لقد تطور مفهوم نانسي توانا عن «التموضع داخل النص» من أجل النقد النسوي، وقد يمكن استخدامه لتحليل هذا الذي يتحدث إليه النص وهذا الذي يتحدث عنه. أولئك الذين يكون الحديث عنهم لكن لا يتجه إليهم مباشرة هم التابعون في النص لأولئك الذين يتجه إليهم النص. على هذا النحو نجد نظرية عن الشعوب الأصلية في الأمريكتين وأفريقيا قد طورها الأوروبيون من أجل الأوروبيين، وليس البتة في تواصل خطابي مع الشعوب الأصلية نفسها. قد نعتقد أن دوسل يقوم أيضا بتعيين ما يسمى في الدراسات الثقافية «التحديق the gaze»، على الرغم من أنه لم يستخدم بنفسه هذا المصطلح. يعطينا «التحديق» مثالا على اللاتماثل الجوهري بين أولئك الذين ينظرون، يحملقون بجرأة، وأولئك الذين يحَمّلق فيهم ويجري تصنيفهم. يشبه هذا

قليلا وضع شـــيء ما على لوحة بواسطة دبوس - فليس مطروحا التفاعل بـــين الذاتيات. في حالة البشـــر، هذا اللاتماثل، الـــذي يمكن تعيينه في النصوص وفي الممارسات الاجتماعية على السواء، هو نمط من اللامساواة العميقـــة مألوفة كثيرا لدى النقاد النســـويين. لا يمكن أن تفعل الشـــعوب الأصلية شيئا ما ليعد دليلا فعليا على مرحلة عالية من التطور أو البراعة السياســـية أو الأخلاقية الحقيقية، لأنها في عيون الأوروبيين تفتقر بحكم تعريفها إلى هذه الأشياء.

وثمة اســـتراتيجيات أخـــرى لعلها تلقـــي الضوء على فهـــم نقدي بعد استعماري بشكل أو بآخر. إن دوسل يستخدم أولئك (كمن وصفناهم آنفا) الذين هم مهيأون للفهم السياســـي والفعل السياســـي، فمن سمات عمله مزيد من الاســـتعداد للألفة مع العمل السياســـي، وهـــذا يبعده عن بعض المقاربات بعد الاستعمارية الأكثر وضوحا.

ومـــن مكامـــن الدهاء في مقاربة دوســـل أنه لا ينكر وجود مســـتويات مختلفة من التطور كانت في الماضي (وكائنة في الحاضر)، ويمكن اعتبارها مســـتويات مختلفة من القيمة، مثلا في تكنولوجيا الإنتاج، أو في تعقد أو تطور الإدارة الاجتماعية. إنه يتجنب تطرف الدافع بعد الاستعماري الذي لا يطيـــق أي مقارنـــات ولكن يطلـــق عنان «الاختلاف»، غيـــر أنه مع ذلك ينكـــر أن يكون النمـــوذج الأوروبي للتنمية هو النمـــوذج الوحيد. وثمة حد معين لمغالطة التنمية في أنها تفترض مســـبقا آدميين أدنى في مراحل من التطور أقل تعقيدا، بل إن شعوب الثقافات الأقل تطورا مستحقة للوم على ظروف حياتها. يقتبس دوســـل من نص لكانـــط يعود إلى العام 1784 أن: «التنوير هو المنفذ الذي نخرج منه إلى رحاب الإنسانية... نخرج من حالة عدم النضج الملومة... الكســـل والجبن علتـــان يربطان القطاع الأعظم من البشر بأغلال حالة عدم النضج التافهة» («إجابة على السؤال: ما التنوير»، مقتبســـة في Dussel 1995, 19 - 20). وعلى الرغم من أن دوسل ناقد للتفكير التنويري، فإنه صاحب نزعة إنســـانية في تشديده على أن التطور الإنســـاني (وأحســـب أنه يقصد به كل ما يجعلنا مختلفـــين عن الكائنات الأخرى) قد تحقق بشـــكل طيب وأكثر اكتمـــالا بصورته الماثلة في ثقافات

العصر الحجري الحديث. وفي رأيي، بينما يمكن أن تختلف الثقافات في النمط وفي التعقيد، فثمة مغالطة إنشائية في التسليم بأن الأفراد في الثقافات الأقل تعقيدا هم بشر أقل اكتمالا أو أقل قدرة على التطور مقارنة بالأفراد في الثقافات الأكثر تعقيدا.

أما عن حركة العلاقات بين الهيمنة والتبعية في النصوص، فإن دوسل يشير بشكل خاص إلى عدم ملاءمة «أخلاقيات التواصل» (ويذكر في هذا هابرماس وآبل)، التي لا تأخذ في اعتبارها لا تماثل عميقا في فعالية حديث الهيمنة وحجتها. يماثل هذا النقد نقدا أثارته أليسون جاغار من المنظور النسوي فيما يتعلق بحديث المرأة. ويضع دوسل تحديدا مفيدا لما يسمى «شروط الدخول» في مجتمع خطابي، لافتا الانتباه إلى إقصاء قاس وشامل للسكان الأصليين من المجتمعات الخطابية للهيمنة الأوروبية، وهو إقصاء لم يخرق بشكل ملحوظ حتى ما بعد أواسط القرن العشرين. وسوف يعود فكر دوسل مرة أخرى إلى شروط الدخول في فحصه لمغالطة التنمية عن كثب أكثر، حيث يمكن النظر إلى «شروط دخول» المجتمع الخطابي بوصفها نقاطا أساسية في عدم اتساق المثل العليا التي تتصورها المجتمعات الخطابية الأوروبية. ويبقي دوسل على تمييز حداثي (أو على الأقل «ليس بعد حداثي») بين التمسك العقلاني بالمعتقد (الذي يمكن أن يكون خاطئا) وبين الأسطورة اللاعقلانية. وعلى أي حال، يكمن جانب من القوة في عمله فيما أرى في الطريقة التي أظهر بها أن النقطة التي ينقلب فيها «المعتقد العقلاني» إلى «أسطورة لا عقلانية» قد يصعب تبينها.

حِجاج أسطورة

لكي ننظر عن كثب إلى الدعوى باللاعقلانية فيما يتعلق بالمعتقدات الأوروبية عن التطور، يحتاج الأمر إلى فحص مراحل محاجة أسطورة الحداثة. يعطينا الفيلسوف واللاهوتي الإسباني من القرن السادس عشر جينس دي سيبولفيدا Gines de Sepulveda مثالا يلقي الضوء على اللاعقلانية وكيف يمكن أن تنص عليها أفكار معينة للمفكر.

وتبعا لدوسل، الحداثة بمضامينها الثانوية والأسطورية تبرر الممارسة اللاعقلانية للعنف، على الرغم من مثال المجتمع الخطابي فيها الذي ينبذ القهر. وأولا وقبل كل شيء تتفهم أوروبا ذاتها على أنها الأكثر تطورا، وحضارتها تفوق حضارات الآخرين. إنها تفتقد الوعي بخصوصيتها التاريخية. ويمكن أن تعزى هذه الصورة الذاتية إلى مركزية أوروبا الفعلية في نظام العالم بالاقتران مع امتلاكها مفاهيم بالغة التطور لـ «الكونية» و«التجرد» و«الموضوعية».

وفي ضوء تلك المرحلة الأولى الأساسية، تأتي الخطوة الحجاجية الثانية في أن هجران الثقافة لاختلافاتها «البربرية» إنما ينطق بمفردات «التقدم والتطور والرفاهة والتحرر لتلك الثقافة» (Dussel 1995، 66). وعلى هذا النحو يمكن أن يدافع المرء عن هيمنة أوروبا على الثقافات الأخرى بوصفها، بتعبير دوسل «عنفا بيداغوجيا (*) ضروريا»، يمكن أن يتخذ شكل «حرب عادلة». أما الكرب الذي تعانيه الثقافة الأخرى فتبريره أنه الثمن الضروري المدفوع من أجل الحضارة والتحديث، فضلا عن أنه كفارة عن عدم نضج تلام عليه. وما دام البرابرة يقاومون دائما عملية التحضر، فإن التطبيق العملي للحداثة مضطر، عن حق تام، إلى ممارسة العنف كحل أخير من أجل التغلب على العقبات التي تحول دون التحديث. وفي كل حال، يخطئ البرابرة في معارضتهم لعملية التحضر. إذا يستطيع أبطال التحضر أن يبرروا معاملة ضحاياهم بأنها «تضحية»، «فعل يشبه ممارسة الشعائر» من أجل خلاص الضحايا. يسميها دوسل «محارق الإبادة من أجل التضحية الخلاصية». وهو يستخدم مصطلح «محارق الإبادة holocaust» بمعناه العام القديم أي «قرابين الفداء التي تلتهمها النيران تماما، وهي من ثم تضحية أو فناء كامل وشامل» (Webster's New International Dictionary). وأخيرا، تعتبر معاناة وتضحية الشعوب المتخلفة وغير الناضجة ثمنا لا بد من دفعه من أجل التحديث. والمسألة كما يطرحها دوسل، «أسطورة الحداثة تجاهر أن الآخر هو الذي يدفع إلى جعله ضحية وهو الملوم على هذا، والذات الحديثة في حل من الشعور بأي ذنب لأنها خلقت ضحايا» (Dussel 1995, 64).

(*) يمكن القول أيضا «العنف التربوي»، فالبيداغوجيا هي علوم التربية والتعليم، وبالتالي يكون العنف الأوروبي والحروب الاستعمارية الضارية ومصها دماء الآخرين من أجل تربية وترقية الثقافات الأخرى وتعليمها الحداثة. [المترجمة].

أما بالنظر إلى الفلسفة، حالة هيغل على سبيل المثال، فليست النقطة الأساسية عند دوسل، كما قد نتوقع، أن فلسفة هيغل ساعدت على استلهام وتبرير الاستعمارية. (وبالقطع هذا جانب مما كان يبحث عن إظهاره، وهو في حد ذاته يصعب الخوض فيه). وعلى أي حال، حجة دوسل الأكثر أصالة هي أنه ينبغي فهم فلسفة هيغل بوصفها نتيجة للاستعمار الأوروبي الناجح للشعوب غير الأوروبية، وليست بوصفها مصدرا أيديولوجيا أساسيا لاتجاهات بعينها. وكان غزو المكسيك فاتحة لعملية جعلت من الممكن أن يأتينا فيلسوف مثل هيغل، لأن الهيمنة الأوروبية التي باتت أمرا واقعا جعلت من الممكن أن يبدو الاعتقاد القائل إن أوروبا مركز العالم ونقطة المرجعية لأي شيء آخر اعتقادا معقولا وسليما ومألوفا. ولننظر إلى الاقتباسات التالية من هيغل:

> التاريخ العالمي يسير من الشرق إلى الغرب. وأوروبا هي النهاية المطلقة للتاريخ العالمي.
>
> حين ننظر إلى أمريكا، وخصوصا المكسيك أو بيرو، ودرجة التحضر فيها، تشير معلوماتنا إلى أن ثقافاتها تستنفد لحظة اقتراب الروح... تدني هؤلاء الأفراد في سائر الجوانب يبدو جليا.
>
> أفريقيا... لا يلائمها أن يكون لها تاريخ، لهذا السبب نصرف النظر عنها، ولن يرد ذكرها مرة أخرى (في Dussel 1995،20 - 22).

ماذا لو أن مثقفا من غرب أفريقيا، أو أواسط أمريكا الجنوبية، كتب هذه الأشياء نفسها في الإشارة إلى تلك الثقافات، وعلاقتها بالثقافات والمواقع الأخرى؟ لن يكون هذا دراسة لافتة ذائعة لنص عسير، سوف يؤخذ على أنه هذيان مخبول، أليست هذه حالها؟ ومهما كانت رؤيتنا لعمل دوسل، ألن يسألنا سائل حقا وفعلا: ما هي الظروف التي تمكن شخصا ما من أن يفكر بهذه الطريقة ليؤخذ تفكيره مأخذا جادا؟

بصرف النظر عن الفلسفة، وبصرف النظر عن العبرة في أعمال السلب والنهب خصوصا في بواكير الاحتلال الإسباني، ثمة دلائل وافرة على أن

الأغلبية العظمي من المبشرين الأوروبيين ومدبري الاستعمار الأوروبي عبر الأمريكتين وأفريقيا قد آمنوا بضرورة تدمير الثقافات الأصلية، حتى لو كان ثمن هذا معاناة هائلة يتكبدها البشر قبل أن يصبحوا «متحضرين»، ومتعلمين ومستعدين لاعتناق مسيحية تخلصهم. أما الاعتقاد الحداثي بأنه داخل المجتمع الخطابي تكون المحاجة هي فقط الملائمة، فدوسل يتمسك بأنه كان بالفعل مسلما به من حيث المبدأ في إسبانيا القرن الخامس عشر، وهو يؤكد تأكيدا على تسويغ العنف وتطويعه داخل أوروبا (كروح عامة) لا بد لهذا أن يكون عنفا حول كيفية دخول المجتمع الخطابي وليس حول كيفية التصرف داخله.

اعتقد الغزاة الفاتحون الإسبان في القرن السادس عشر أنهم مبشرون ومحررون، أو على الأقل كانت هذه هي صورة الذات المتاحة لهم ثقافيا حين كان من الضروري أن يخامرهم شعور بالاحتياج إلى تبرير ذاتي. ونظرا إلى المعرفة العابرة بما فعلوه بالشعوب الأصلية، تغدو تلك الصورة للذات في مواجهة هذه المعرفة غير مفهومة تقريبا. وحتى الآن لا يوجد تفسير تاريخي معقول لهذا، لكن في ضوء تحليل دوسل، يمكن أن يقدم ولو تفسير للصلات بين هذا التوجه والنزعة الإنسانية والنزعة الفردية الحديثتين، مبينا كيف يمكن تضمين بعض من مبادئهما الفلسفية الأساسية في أسطورة الحداثة اللاعقلانية.

كيف يمكن أن يكون أهل العنف من الغزاة حاملين للإنجيل ومحررين؟ في بواكير القرن الثامن، بدأت حركة من أجل المسيحية الإسبانية، من أجل «استعادة» ما هو الآن إسبانيا من أيدي المسلمين الأشداء فاتحي الأندلس. استغرقت هذه العملية سبعمائة عام كاملة، قرون عديدة أطول من الفترة التي استغرقتها الحداثة التي نناقشها الآن! تبعا لدوسل، عبر القرون تطورت عن ذلك الغزو أو الفتح conquista ثقافة إسبانية قانونية - عسكرية، إذ كان لأولئك الغزاة الفاتحين conquistadores هوية إيجابية للغاية. اكتمل غزو مستعاد مستعيد في العام 1492، هنا كان الغزاة الفاتحون محررين للشعب الإسباني وأنصارا للمسيحية في مواجهة أشداء لا يعتنقونها. وعلى الفور طرد الإسبان اليهود جميعا من إسبانيا، بمعية المسلمين الغزاة، في العام

نفسه الذي شهد قصة «اكتشاف» أمريكا. لم يطرأ تحول في قيم الغازي الفاتح لكي يتعاملوا مع شعوب تصورها مبدئيا بوصفها «مشرقية»، مثل المسلمين فاتحي الأندلس، ومن دون مساءلة الكفار غير التائبين.

ويجد دوسل تعبيرا « كلاسيكيا بالغ الوضوح» عن أسطورة الحداثة اللاعقلانية في فكر اللاهوتي خوان جينس دي سيبولفيدا. ويعتبره دوسل صاحب نزعة إنسانية حديثة، لأنه يعبر بتلقائية عن أسطورة اللاعقلانية للحداثة وعن المضمون العقلاني الإيجابي في الحداثة فيما يرى دوسل. انخرط سيبولفيدا في مناظرة شهيرة مع بارتولومي دي لاس كاساس Bartolome de las Casas. وعلى الرغم من أن لاس كاساس آمن بقيمة التبشير بالمسيحية بين الشعوب الأصلية في أمريكا، فقد كان مع ذلك مدافعا عنهم في مواجهة قوى الغزو المسلح والاستغلال. وفي العام 1550 نشر سيبولفيدا دفاعا عن «السبب العادل للحرب ضد الهنود» [4].

إن مقاربة سيبولفيدا خليط من الأرسطية والنزعة الإنسانية بل النزعة الفردية الليبرالية الحديثة أيضا (وليس من الشائع أن تختلط هذه معا في الفلسفة الحديثة المبكرة والمتأخرة)، ووفقا للمؤرخ أنطوني باغدن (Anthony Pagden 1987) كانت ثمة أصوات أخرى في هذه المناظرة بجوار سيبولفيدا ولاس كاساس. وقد رفض لاهوتيون لهم ثقلهم مفهوم أرسطو عن «العبودية الطبيعية» الذي ارتكن إليه سيبولفيدا. على أي حال، يمكن أن نبرر تركيز دوسل على فكر سيبولفيدا تبريرا مفعما بالشجون، لأن وجهة نظر سيبولفيدا كانت هي التي انتصبت في ذلك العصر. علاوة على ذلك، من الثاقب حقا أن نلاحظ كيف كان سيبولفيدا اللاهوتي الأكثر «حداثة وتنويرا» في تلك المناظرة، وليس أقل ما في هذا استخدامه للفلسفة القديمة. انتقده زملاؤه بسبب نزوع مقاربته الأغلب نحو التاريخ والفلسفة، وكان اللاهوتيون التقليديون هم الذين أقاموا الحجة دفاعا عن الحقوق الفطرية لهنود الأمريكتين لأنهم بشر. واستطاع سيبولفيدا بالارتكان إلى أرسطو أن يقيم الحجة على أن الهنود «خدم بالفطرة»، لهذا يكون الخير والحق لهم في أن يحكمهم البشر الذين هم أفضل منهم لكونهم العقلانيين الأكثر اكتمالا في تقدمهم. أما التقارب المتوقع بين مقاومة المرأة ومقاومة

الجماعـات الأخرى المقهـورة فيمكن ملاحظته فيما قام به سـيبولفيدا من دمج أرسـطي ناعم لمجال واسع من أشكال الهيمنة في رمز متفرد هو الذكر الأوروبي النخبوي.

> هـذه الحرب وهـذا الغزو عـادلان للجميـع لأن أولئك البرابرة الجهلة الهمج (الهنـود) خدم بالفطرة. من الطبيعي أن يرفضوا حكم الأكثر تبصرا والأقوى، حكم البشـر الأكمل تطورا الذي يعود عليهـم بالخير العميم. بحكم الطبيعة ومن أجل الخير للجميع، ينبغي أن تطيع المادة الصورة، والجسـد يطيع الروح، والمتوحشـون يرضخون اللاآدميين، وتطيع المرأة زوجهـا، والناقص يطيـع الكامل، والأسـوأ يرضخ للأفضل (Dussel 1995, 63).

وبينمـا قد يبدو هذا غير إنسـاني بالمـرة، وأقل كثيرا مـن مثل الحرية أواخر القرن العشرين، فدائما ما كان من المفترض التمسك بقيم مركزية في الفلسفة الأخلاقية والسياسية الليبرالية الحديثة، مثلا إن سائر الأفراد على قدم المساواة معنويا ومستحقون جميعا للحكم الذاتي بسبب فضيلة العقلانية الرشيدة المفطورة فيهم. ويضع اشتراط الطبيعة العقلانية الرشيدة حدا لهذه القيـم (أي، إذا كان الفـرد من نمط معين، فإنه إذن...) وفعلا اعتقد سـائر الفلاسفة المحدثين أن بعض جماعات البشر تخفق في استيفاء الشرط، تضم هذه الجماعات النسـاء والبشـر المعدمين غير ذوي الملكية وغير المسيحيين والملونين. ولاتزال كل هذه الإقصاءات تستدعي الطعن فيها.

إن سـيبولفيدا واضح تماما في أنه حتى لـو أخذنا في الاعتبار مدن الأزتـك والأنكا البديعة، يظل الدليل على اللاعقلانية فيهم ماثلا في واقع مفـاده أنهم لا يحق لهـم التملك ونقل الملكية لورثتهـم البيولوجيين، وفي فشـلهم بمقاومة سـلطة الحكام الذين يملكون عليهم مثل هذا السلطان. بعبارة أخرى هم، وفقا لدوسـل، قد أخفقوا في اعتناق الخصائص العليا المميزة للحداثة – الحرية الذاتية والمقاومة المحكومة ذاتيا لتعسف الحكام (Dussel 1995, 65). إن نقد التعسـفية في أشـكال السـلطة قد جرى تعريفه عن صواب وحق أنه فكرة مركزية في الحداثة وذات نزعة إنسانية.

وفضلا عن هذا، يبدو أن النقاد بعد الحداثيين الأشد تعنتا قد سلموا بهذا. مما يجعل هذا جميعه يثير المزيد من القلق في أن نرى ما يفعله سيبولفيدا بهذه المبادئ الحديثة ذاتها.

يضع سيبولفيدا تبريرا للعنف بأنه وسيلة لرفع شعوب السكان الأصليين إلى مستوى المجتمع الخطابي الأوروبي الحديث، على الرغم من أن الحكم الذاتي الرشيد وحرية الذات هما لب المثل العليا لهذا المجتمع. كيف؟ إنه مثال حديث للمساواة يفرض السلطان «power» على الآخرين، ولكي يغدو السلطان مشروعا ومقبولا معنويا لا ينبغي اقتصار الأمر على أن تضع له النخبة من الفلاسفة تبريرا عقلانيا، بل يجب تبريره من حيث المبدأ لكل أفراد المجتمع في حدود صورة من صور «المصلحة – الشخصية الرشيدة» لكل منهم. ترتكز المساواة في الفلسفة العلمانية الحديثة على القدرة الفطرية العقلانية في كل شخص على تحديد مصلحته، أو مصلحتها، الشخصية، وليس أن تكون هذه المصلحة مفروضة عليه/ عليها من قبل شخص ما آخر، بصرف النظر عن مدى حسن نيته. ينبغي ألا يكون السلطان مجرد قمع ناجح، أو عادات وتقاليد لا تخضع لتقويم ووجدناها مقبولة. من المفترض أن رضا أولئك الذين يعيشون في كنف السلطان نابع من تبرير السلطان في حدود الخير الخاص بهم، مثلما يرضى أولئك الذين هم راشدون عما يبدو رشيدا، بحكم التعريف. ومهما يكن الأمر، فكما هو مذكور عاليه تكيفت المثل العليا الحداثية للمساواة منذ بدايتها مع اشتراط ما الذي تكونه العقلانية الرشيدة، ودائما ما استثنت الحداثة بعض أنماط من البشر من هذا المثال الأعلى «الكوني». فماذا عنهم؟ قد يكون المثال الأعلى للرضا مواصلة لدفع ضريبة كلامية. على أي حال لا يعود رضاهم، أو الافتقار إلى الرضا، هو الاعتبار الأول، بل بالأحرى يغدو هدفا، كيف يمكن لنا نحن «الراشدين» أن «نجعلهم» يبصرون النور والرضا؟

قام سيبولفيدا بالربط بين التبرير العقلاني للسلطان ودعاوى جوهرية معينة خاصة بالعقلانية الرشيدة من المعروف أنها حديثة ومنتمية للنزعة الفردية، عاقدا قران هذه الدعاوى مع أخرى أرسطية خاصة بلامساواة فطرية بين القدرات العقلية. وفي رأيه، إذا كان أولئك المميزون بملاءمتهم

للسلطان ليسوا في مواقع السلطان بالفعل، فلديهم مبررات لاستخدام القوة من أجل ترتيب الأوضاع بما يمكنهم من ممارسة الحكم، بما يشبه كثيرا حماية الأبوين لأطفالهما ومراقبة ما يفعلونه «من أجل مصلحة الأطفال» (5).

من منظورنا، الخطأ اللافت أكثر من سواه في هذه الحجة فيما يتعلق بشعوب السكان الأصليين إنما هو في المفهوم الأرسطي القائل بإمكان وجود شيء ما من قبيل «خدم أو عبيد بالفطرة من بين البشر». ومع ذلك يصح، فيما أرى، تحليل دوسل النقدي حتى لو استبعدنا هذا العنصر الأرسطي، لأن مغالطة التنمية لا تتطلب فعلا دونية فطرية. كانت ثمة مناظرات في إسبانيا القرن السادس عشر حول ما إذا كان الهنود أدنى بالفطرة من الأوروبيين (وبالتالي يظلون هكذا دائما)، أم أنهم فقط يفتقرون إلى التربية والتعليم والثقافة التي قد تمكنهم من أن يكونوا «متحضرين» مثل الأوروبيين. إذا سلمنا، كما فعل كثيرون، بالنظرة القائلة بانتماء الهنود إلى ثقافة جهولة ونسق غشوم من المعتقدات بحيث إنهم لن يرحبوا أبدا باعتناق القيم الأوروبية (على الرغم من أنهم قادرون من حيث المبدأ على هذا)، فسوف يظل من الممكن تبرير قسر مبدئي من أجل وضعهم في هذا الطريق. حينئذ تصبح هذه الحجة، من حيث هي مبرر للتدخل القسري في ثقافات السكان الأصليين، يمكن تمييزها مثلما نميز موقف الحكومات، مثلا في الولايات المتحدة الأمريكية وكندا، في القرون التالية.

في رأيي، قد يمكن القول بملء الفم إن هذه المواقف تقترب كثيرا من معتقدات حسنة النية في أواخر القرن العشرين بشأن رسالة الروح السياسية الليبرالية فيسهل استبعادها من حيث إنها بداهه من النواتج الأثيمة لعصر الاستعمار (6). إن الحركات المعاصرة التي تدعو إلى الحكم الذاتي لشعوب السكان الأصليين في أمريكا الشمالية تتعرض للنقد من قبل أشد مؤيديها تعاطفا معها لإخفاقها في أن تعنى عناية حاسمة بالحرية الذاتية أو الحقوق الفردية، كما تفعل الحركات الليبرالية الغربية. ومن ثم تواصل الحجة مسارها بالتساؤل عما إذا كان ينبغي «أن نسمح لهم» بالحكم الذاتي قبل أن يوافقوا، مثلا، على معايير النسوية الأوروبية للمساواة بين الجنسين، أو أن يقبلوا بمبادئ الحقوق الفردية والحريات الليبرالية كأولوية. ربما تتعارض هذه

المعايير تماما مع التميز الثقافي الذي هو أســـاس رغبتهم في الحكم الذاتي. وهناك خيــط رفيع يفصل بين التأييد (المعنوي أو العملي) لتطلعات النســـاء والجماعات المضطهدة الأخرى في المجتمعات التي تكافح في الوقت نفسه من أجل تقرير المصير، وإنكار حق تقرير المصير للجماعة بأســـرها. هذا الأخير يعنـــي الإبقاء على التحكم، مع الإيحـــاء الضمني غير المعترف به بأن المجتمع موضـــع النظـــر غير قادر إلى حد مـــا على حل صراعاتـــه الداخلية، مقارنة بنا «نحن الأوروبيين» الأقـــدر على حل صراعاتنا الداخلية، وأن ذلك المجتمع يستفيد فعلا وحقا من تحكمنا المستمر. ليس هناك أي سبب (باستثناء تصور مبسط جدا «للتقدم») لافتراض أن المستعمرين والمبشرين من أوروبا الحديثة، ككل، أقل وعيا بنواياهم الحسنة مما نحن عليه الآن.

عند سيبولفيدا، الطبيعة الراشدة لأهل السلطان هـي التبرير لعدم تعسف السلطان. إنهم الذين يملكون المقدرة، أو السلطان، لتزكية أعلى أشكال التطور الإنســـاني، ومن ثم ينهضون بأولئك الذين لا تتبدى لديهم مثل هذه المقدرة أو الســـلطان. هناك إذن مراوغة في مصطلح «السلطان power»، فقد يشير إلى خاصيـــة فطرية أو إلى أمر واقـــع في الوضع الاجتماعي. من الواضح أن قادة الســـكان الأصليين يتبوأون الســـلطان بوصفه مسألة أمر واقع، لذلك لا يمكن أن يكون السلطان فحسب هو الذي يبرر ذاته من المنظور الحداثي. وكمحصلة لهذا يبدو أن صميم مفهوم العقلانية الرشيدة كما يعتنقه سيبولفيدا هو الذي يبرر تولي السلطان بكل الوسائل الضرورية من جانب هؤلاء الذين لديهم الرؤية «الرشـــيدة» و«الصائبة» للمجتمع. وعلى هذا لا تســـتطيع الشـــعوب الأصلية، فيما دخلت فيه من علاقات مع الأوروبيين، إلا أن تســـعى إلى تبيان عقلانيتها الرشيدة، وبالتالي حقها في الحرية الذاتية والرضا، وذلك عن طريق الوسائل المتضاربة لقبول هيمنة الإســـبان طوعا! إنهم في ضوء المبادئ الجامعة المانعة «يجبـــرون على أن يكونوا أحرارا»، بيد أن هذا التصور في حد ذاته متناقض. ونظرا إلى شروط دخولهم، فسوف يتم ضمهم في الواقع إلى أشكال من التبعية الأوروبية (أو كما يمكن أن يطرح دوسل المسألة، «استيعابهم»، «شمولهم»)، في وضع يماثل وضع البشـــر من العمال أو المعدمين غير ذوي الملكية، أو النساء أو بعض الأقليات الإثنيـــة والدينية في الداخل وهلم جرا. وفعلا أصبح هذا إلى

حد بعيد هو مصير الشعوب الأصلية في الأمريكتين، إنها نبوءة تحقق ذاتها، نبوءة بتصور لاعقلاني لتنمية أجبروا عليها قسرا في علاقتهم بأولئك ذوي الأصول الأوروبية في موقف «لا ظفر» فيه.

يوعز تحليل دوسل بإمكان التعرف على اللاعقلانية والتناقض الذاتي في المغالطة التنموية للحداثة حتى لو نظرنا إليها «من الداخل»، أي بمعايير العقلانية والنموذج الإرشادي التحريري للحداثة. إنه لا يريد الابتعاد عن مشاكل التبرير بتقمص روح ما بعد الحداثة حيث يمكن وضع «خطاب» بجوار آخر ولكن لا يمكن أن توجد معايير شمولية أو قيم جامعة للمقارنة بين الخطابين. وعلى أي حال تستثار في ذهني شكوك من الطريقة التي يبرر بها شخص مثل سيبولفيدا العنف والهيمنة على شعوب بأسرها - شخص يتمسك بالقيمة الحداثية القائلة إن المحاجة فقط الملائمة للمجتمع الخطابي، وبما يقترب كثيرا من هذا أتشكك في فصل دوسل البات بين المضمون التصوري العقلاني الرشيد والتحرري للحداثة من جهة، وبين الأسطورة السلبية اللاعقلانية للتنمية من جهة أخرى. هذان النموذجان الإرشاديان للحداثة يبدوان متشابكين أكثر كثيرا مما يريد دوسل الإقرار به.

يتنكر دوسل لمصطلح «ما بعد الحداثة»، ربما لأنه يحمل في طياته ارتباطات إبستمولوجية وسياسية غير مرغوبة. ومع ذلك ثمة ملحوظة من أخص خصائص ما بعد الحداثة قد تبدو تدعيما لتحليله للحداثة: الاعتقاد القائل إن امتلاك المرء «حقيقة كونية» من أي نوع يمكن أن يكون بمنزلة خلفية مكينة تدعم أي دافع لفرض وجهة نظر معينة للعقلانية الرشيدة، وتنحو نحو إسكات أولئك الذين لا يعتنقونها (*). وعلى الرغم من أنه لا يبغي مصطلح ما بعد الحداثة، تأتي استنتاجاته دقيقة لدرجة احتذاء ما قد لا تراه العين المجردة ويظل من الممكن أن نسميها استنتاجات بعد - حداثية، على قدر ما تقدم بديلا لمعالم في الحداثة حرضت على ارتكاب جريمة الاستعمار والبطريركية الحديثة عن طريق تتويجهما

(*) أجل يمكن اعتبار هذا المعتقد تحديدا من البواعث الأساسية التي انطلقت ما بعد الحداثة للثورة عليه ورفضه، وهو - تحديدا أيضا - صلب ما يأخذه دوسل على أنه جريمة المشروع الحداثي الكبرى في حق الشعوب الأصلية، أو أسطورته اللاعقلانية.. خرافته الآثمة. وهو ببساطة إقصاء الآخر ورفض التعددية الثقافية، الأنا الغربية المركزية فقط. [المترجمة].

بفلسفات لتأكيد الذات. على أي حال، يبتغي دوسل استعادة «حقيقة» عابرة - للثقافات cross - cultural، حتى تستطيع المجاهرة بأن تدمير المستعمرات كان خطيئة وتستطيع تقديم رؤية إيجابية للمستقبل.

> يفيد هذا الكتاب فقط بوصفه مقدمة تاريخية - فلسفية لحوار بين الثقافات سوف يضوي تحت جناحيه مواقف استشرافية شتى، سياسية واقتصادية ولاهوتية وإبستمولوجية متنوعة. لا يسعى مثل هذا الخطاب إلى بناء كونية مجردة، بل إلى بناء عالم عيني مماثل تساهم فيه كل الثقافات والفلسفات واللاهوتيات إسهاما يتجه صوب المستقبل والتعددية الإنسانية (Dussel 1995، 132).

وفي تفكيري الخاص، عند هذه المرحلة يوعز لي تحليل دوسل بأن وضع «الحداثة» و«ما بعد الحداثة» في مقابلة حادة إنما هو مسألة عقيمة. يبدو أن دوسل يعرض للاعتقاد القائل إن الفصل النقدي في الفلسفة ممكن على الأقل، بيد أن تحليله يحمل أيضا ملاحظة تحذيرية مهمة. فالاعتراف الأصيل بأولئك الذين يمثلون «آخر» بالنسبة إلى ثقافتنا الخاصة بنا هو أصعب مما يمكن أن نتصور، والعقبات أمامه قد تشمل ما نتمسك بأنه أفضل ما في قيمنا، وليس ما نحن أكثر استعدادا للاعتراف بأنه إمكانات تحيزنا الثقافي.

ولعل قناعاتنا النسوية من بين ما نتمسك به بوصفه الأفضل، حتى ولو كانت تنطبق (فيما نفترضه بنوايا طيبة) على جماعات من النساء لهن ما هو أقل كثيرا مما لدى نساء الطبقة الوسطى في الغرب من امتيازات. مثلا، يتسق تحليل دوسل مع حجة تشاندرا موهانتي ويزيدها جلاء، حجتها الخاصة بمعالجة النسويات لـ «نساء العالم الثالث». تحاج موهانتي بأن الطرح المبدئي لـ «النساء» كمقولة واحدية متجانسة، وهو الطرح المميز للنسوية في الغرب الليبرالية والراديكالية على السواء، هو الذي يؤدي إلى خلق مقولة أخرى واحدية متجانسة هي: «نساء العالم الثالث». نساء النسوية الغربية يعرضن أنفسهن ضمنيا بوصفهن علمانيات ورشيدات وعارفات بمسائل «الواقع»، مقارنة بـ «نساء العالم الثالث» اللاتي يعتقد أنهن مقموعات أكثر بفعل الدين والأسرة والتقاليد، مما ينم عن الفرضية الحداثية بالذاتية المتفوقة. تشير

موهانتي إلى أن العرض الذاتي الخطابي للنسويات الغربيات بوصفهن «متحررات» و«يتحكمن في حيواتهن الخاصة» من شأنه أن يكون إشكاليا بغير إحباط «نساء العالم الثالث» لأنه لا يطابق واقع النساء في «العالم الأول». وأود أن أشير أيضا إلى أن الاستراتيجية الخطابية بطرح وضع ذات ما باعتبارها العنصر الأكثر وعيا ضمن مجموعة متجانسة من المضطهدات إنما تقف عقبة في طريق التحليل المادي والسياسي لمدى استفادة النساء أنفسهن في «العالم الأول» من الإمبريالية.

تشدد موهانتي كذلك على أن هناك اختلافا واسعا بين النساء في «العالم الثالث»، ليس فقط بفعل الثقافة، ولكن أيضا بفعل الطبقة والأشكال الأخرى من القوة الاجتماعية. وكمحصلة لهذا، شمل نقدها النساء الأكثر امتيازا في «العالم الثالث» اللائي يكتبن عن نساء الطبقة الدنيا الفقيرات أو الريفيات باستخدام الأشكال الخطابية ذاتها المتأثرة بالغرب. إنها تضع تمييزا بين النساء ليس بفعل «الهوية»، بل بفعل الظروف المادية والسياق الثقافي والسياسات. وهي لهذا، مثل دوسل، لا ينحو تحليلها نحو طرح «اختلافات ثقافية» نأمل أن نستطيع «تقديرها» ولا يمكننا أن نتجاوز هذا، ولكنه بدلا من ذلك يوعز على الأقل بإمكان التحليل النقدي الشامل الذي يساعد في تحفيز الفعل السياسي.

مع قراءة دوسل من منظور النسوية الديموقراطية، تذكرنا بشاعة محارق الإبادة للشعوب الأصلية في الأمريكتين مجددا، بأنه من المستحيل أن نتصور أي قطبية ذات مغزى بين «النساء» و«الرجال» على هذا النحو. إن الالتفات إلى اختلافات الطبقة والعرق والاستعمار يكشف لنا لا محالة عن أنه في هذه الآونة التي نفترض أنها بعد استعمارية، ولو من داخل الاضطهاد النسبي الخاص بها، نساء الطبقة الوسطى والعليا من ذوات الأصول الأوروبية لايزال لديهن امتيازات وقوة أوسع كثيرا مما تستمتع به جماعات كثيرة من النساء والرجال معا.



14

الجنوسة والتنمية وفلسفات العلم بعد - التنويرية

ساندرا هاردنغ

إن التقريرات المحدثة الآتية من «الجنوسة والبيئة والتنمية المستدامة» تثير تساؤلات ثاقبة ولاذعة حول كارثة البيئة الراهنة والجريمة التي تشترك في ارتكابها فلسفات العلم التنويرية وخطط التنمية في العالم الثالث. تأتى مكامن القوة في هذه التحليلات من الطرق المتميزة لربطها بين جوانب في التفكير التنموي وهي النزعة الاقتصادية والمركزية الذكورية والتعامي عن الطبيعة، وبين «الحلم التنويري». وإذ تفعل تلك التقريرات هذا، فإنها تتشارك في المنظورات مع مدارس أخرى ذات نفوذ في دراسات ظاهرة العلم، وتزودها بمنابع ومصادر.

«التسليم بالحضور المكثف للثقافة الإسلامية في العصور الوسطى الأوروبية وبواكير عصرها الحديث، والاستعارات التي تمت في العلوم الحديثة المبكرة من الفكر الصوفي المصري»

ساندرا هاردنغ

رؤية من الحدود القصوى للتنوير

منذ الحرب العالمية الثانية تسعى الوكالات الشمالية في محاولة تحديث ما يسمى بالمجتمعات النامية في الجنوب، حتى تلحق مستوياتها المعيشية بمستويات الشمال. غير أن ثمة الآن اتفاقا عاما على أنه طوال عقود من التنمية قد تدهورت مستويات المعيشة بالنسبة إلى غالبية الذين يعيشون في المجتمعات النامية - أي أولئك الذين هم أضعف من الناحيتين الاقتصادية والسياسية. يتبدى في هذه التقديرات صنوف من إعادة تقويم العلم الحديث وفلسفته، فقد كان تصور التنمية بوصفها أن ننقل إلى الجنوب العلوم والتكنولوجيات وفلسفاتها والتي يفترض أنها المسؤولة عن النمو الصناعي في أوروبا وأمريكا الشمالية إبان القرن التاسع عشر وبواكير القرن العشرين. وكذلك ثمة نقطة خلاف حول العلم الحديث بسبب من التصاعد المروع للفساد البيئي في الجنوب، وعلى مستوى العالم أيضا. وتبدو فلسفات الطبيعة في الشمال متورطة في تلك الكارثة الشاملة.

تقتحم تحليلات الجنوسة والبيئة والتنمية المستدامة «ج. ب. ت»(*) تلك المسائل المتعلقة بالتنمية العولمية وما نسميه بالكارثة البيئة، وذلك من موقف حيوات الغالبية العظمى من النساء في الجنوب. وتتبع أصول هذه التقارير من محاولات «المرأة في التنمية» المبكرة للدفع بوكالات التنمية الحكومية وغير الحكومية لتقدير مدى تأثير سياسات التنمية على النساء، وكما هو معتاد، «لإضافة النساء» كمستفيدات من منافع التنمية في العالم الثالث (كما كانت مفهومة آنذاك). وفي العقود الثلاثة التي مرت منذ أن شرعت التحليلات النسوية في تحدي معظم الحدود التي طرحت داخلها المسائل الأساسية، تفاعل هذا الفرع من التفكير النسوي مع تحليلات نقدية أخرى للتنمية تحدت أيضا تلك الحدود.

(*) ثالوث «الجنوسة والبيئة والتنمية المستدامة» كان عنوانا لفرع من التفكير النسوي أو لحركة بحث ودرس وسلسلة من التحليلات مثله في ذلك مثل «المرأة في التنمية». هذا الأخير مرحلة أسبق من النقد النسوي للتنمية. أما الثالوث المذكور فيمثل نقدا أعمق وأكثر تقدما، وهو منطلق هذا الفصل، لذلك يرد هذا الثالوث مرارا وتكرارا في الصفحات التالية، فآثرت ساندرا هاردنغ - اختصارا - أن ترمز إليه فيما بعد بالحروف الثلاثة الأولى GED. يقابلها بالعربية (ج ب ت.). إن جُعلت كلمة واحدة لكانت (جبت)، وهو الاسم القديم لمصر، ومنه القبط، وEgypt. لذلك آثرت وضعها بهذا الشكل المنفصل الذي يطابق الأصل الإنجليزي [المترجمة].

وهــذه الأدبيات في بحثها عن التحديد الدقيق للكيفية التي ينبغي أن تتغير بها سياســات التنمية، تتقدم أيضا بمصادر لفلسفة لعلها لا تلقى ما تســتحقه من تقدير أو هي غير متاحة تماما. إنها تنشــأ عن مواضع في السياسات العولمية تمكننا من تحديد فرضيات في فلسفات العلوم يصعب تحديدها بأي طريقة أخرى، وهي الفرضيات التي وجهت التفكير التنموي ومثلت معالم دالة على أن تلك الفلســفات أقل كثيرا من أن تكون صالحة للعالم أجمع. وعلاوة على هذا تســتجيب تلك التحليلات لاعتبارات عملية ملحــة تدعو إلى تطوير أنمــاط من المعرفة أكثر موثوقيــة، وإلى عمليات إكســابها المشــروعية، من أجل مشــاريع تهم غالبية مواطنــي العالم في الثقافات اللاغربية المســتضعفين اقتصاديا وسياســيا - والحق أنها تهم أيضا كثيرين من البقية الباقية منا. هكذا نجدها فلســفات لا بد أن تفقد دور «الوصيفة» الفخيمة وهو الدور الذي يفضله التيار الســائد في فلسفة العلم ومعظم دراسات العلم في الشمال: بوم مينرفا (*) هذا لا بد أن يعمل دورة ثانية في ضوء النهار. إن فلســفة على شــاكلة تلك التي ننخرط فيها ترهف من القدرة على كشــف الفرضيات الفلســفية، وكيف تمارس فعلها في الحياة اليومية. وأخيرا أفضت مثل هذه الاعتبارات بحركة الجنوســة والبيئة والتنمية المستدامة «ج. ب. ت» إلى مد نطاق طائفة من الائتلافات مع جماعات تقدمية أخرى في العلم. تســاهم هذه الائتلافات بمنظورات نقدية مبتكرة من أجل مشــروع يترســم كيفية انتزاع أنفسنا من العناصر المستشكلة الآن في عقلانية التنوير العلمي[1].

لقد وضعت فلســفات التنوير تعريفا لنمو المعرفة العلمية ولما يُفترض أنهــا تجلبه من تقــدم اجتماعي، وذلــك بطريقة تحط من قيمة النســاء والطبيعــة و«الثقافات المتخلفة». أما الفلســفات الجديدة للمعرفة والقوة المنبثقة عن مناقشات وتحليلات الجنوسة والبيئة والتنمية المستدامة التي تعتمد عليها، فإنها تمثل عودة الآخرين بالنسبة إلى التنوير - عودة النساء والطبيعــة و«الثقافات المتخلفة»، عودة إلى مواقع تزيد على أن تكون مجرد

(*) بومــة منيرفــا هي إلهة الحكمة عند الرومان وتؤخذ كرمــز للمعرفة والبحث الحثيث عنها. والكاتبة تجعل من بوم منيرفا كناية عن فلاســفة العلم في التيار الســائد، لتهيب بهم أن يبحثوا عن نظرة أوسع [المترجمة].

قيمة أداتية (على أفضل الفروض) في التفكير الحداثي. إن المعرفة قوة، كما يقول المثل الشائع؛ وإنه لمن الحدود القصوى لشبكات المعرفة - القوة نستطيع أن ندرك بأفضل صورة التخوم التي تتبوأ فيها المعرفة والقوة مواقع المراكز لتخلق كل منهما الأخرى وتغذيها.

مشروع هذا المقال هو أن يبين، أولا، كيف أن مساجلات الجنوسة والبيئة والتنمية المستدامة «ج. ب. ت» تمثل حلقة وصل لنقد الفكر التنموي في جوانبه المتمثلة في المركزية الذكورية والنزعة الاقتصادية والتعامي عن الطبيعة لتطعن في إبستمولوجيا «الحلم التنويري»[2] وفلسفته للعلم. يبين الجزآن الثالث والرابع كيف أن الدعم متبادل بين تحليلات «ج. ب. ت» وبين الحجج الناتجة عن دراسات العلم بعد الكُونية وبعد الاستعمارية. وبهذا أصبحت ثمة ثلاث مدارس مؤثرة في دراسات العلم بعد الحرب العالمية الثانية، فضلا عن النسوية الشمالية، التقت جميعها، من منطلقات مختلفة بعض الشيء، على تقويمات مشتركة لفلسفات العلم التنويرية. أما الجزء الختامي فهو يوجز بشكل عام كيف أن المواقع الفلسفية في هذه المجموعة من التحليلات تختلف عن تلك التي تمركزت في فلسفة التنوير. من الواضح أن هذا المقال لا يستطيع إلا أن يرسم خريطة إجمالية للغاية لتضاريس فلسفية تستحق اهتماما أكثر تفصيلا (بعضها، بطبيعة الحال، تلقى بالفعل مثل هذا الاهتمام في أدبيات أشرنا إليها).

نقود «ج. ب. ت» لفرضيات التنوير

سوف يتركز الحديث الآتي حول ثلاث مسائل[3]. وهي كيف تبدو فلسفات التنوير متواطئة مع المركزية الذكورية ومع النزعة الاقتصادية ومع الحط من قيمة الطبيعة، في سياسات وممارسات التنمية في العالم الثالث[4].

هل التنمية مُجَنوَسة؟

أربع مسائل تصل بين «ج. ب. ت» والتحليلات النسوية الأخرى: عمل المرأة، والجنوسة كمقولة تحليلية، والمركزية الذكورية في التفكير العلمي

والتكنولوجي، ومواقف النساء الملونات. أولا، كان ثمة موضوع رئيسي في النقد النسوي المبكر للتنمية ألا وهو أن المرأة متروكة خارج مجال التنمية، من حيث إن برامج محو الأمية والتدريب المهني موضوعة من أجل الرجال فقط، وأن الرجال لديهم فرص أفضل للالتحاق بالعمل الذي يدر دخلا. في الغالب لا يُعنى مخططو التنمية رسميا بأمر النساء إلا من باب تحديد نسل النساء. وعلاوة على هذا، ينسحب الرجال إلى التصنيع في المناطق الحضرية أو التعدين أو الفلاحة في المزارع، فيما تترك النساء ليمثلن النسبة الأعلى من سكان الريف، وتتزايد مسؤولياتهن في العناية بالصغار والمسنين والمعاقين مع أقل القليل من الموارد الاجتماعية والبيئية للحفاظ على الحياة والبيئة والمجتمع المحلي. وتمضي الحجة على أن سياسات التنمية تجاوزت النساء.

أم تُرى النساء قد تركن فعليا خارج إطار ذلك التخطيط للتحديث، بينت دورة ثانية من التحليلات أن صميم عمليات «ترك النساء خارج الإطار» تتقدم فعليا بموارد جديدة ضرورية لتحديث الاقتصاديات القومية. إن تحقيق النمو الاقتصادي استدعى تزايدا في عمل النساء المنزلي غير مدفوع الأجر، ويستميل النساء أو يدفعهن إلى العمل في التصنيع أو في الزراعة بأجور أقل، والاستيلاء على حقوقهن في الأراضي الموروثة. توجه حقوقهن في الأراضي إلى الرجال، حين يكون الرجال فقط هم الذين تعلموا كيف يزرعون بالطرق العلمية الحديثة. في أحايين أخرى، يتم الاستيلاء مباشرة على هذه الحقوق، حتى يمكن استخدام الأراضي في تصدير الناتج عن طريق إنكار حق النساء في المساحات المشاع المملوكة للمجتمع المحلي من مزارع وغابات ومراع. وأيضا واجه القرويون من حيث هم طبقة، رجالا ونساء على السواء، المعاناة من بعض هذه الأشكال من الاستيلاء على الحقوق (Mies 1986، Shiva 1989).

على هذا النحو كانت نقض- تنمية dedevelopment النساء والقرويين شرطا أساسيا للتنمية في الجنوب. كان «تقدم الإنسانية» في الجنوب يعني نكوصا للنساء (والقرويين)، وذلك ما أوضحه المؤرخون النسويون الشماليون في نقطة مماثلة [5]. تلك العقلانية العلمية والتكنولوجية التي انتقلت من

الشمال إلى الجنوب، هل تضمنت توجيهات إلى مثل هذه اللصوصية (كما يمكن أن نسميها بمعقولية تامة) أو على الأقل سمحت بها. على أي حال، لغة التنمية والتحديث والتقدم العلمي التي استخدمت للتعتيم على الآلية الفعلية تعد مسؤولة عن جانب كبير من النجاح الذي أحرزته التنمية. وقد اتبعت هذا النمط نفسه سياسات الإصلاح الهيكلي في ثمانينيات القرن العشرين التي كان مقصودا بها حل أزمات الديون، فهي استمرار لزعزعة أوضاع المرأة في البلدان النامية. ها هنا أَمَرَ صندوق النقد الدولي والبنك الدولي حكومات الجنوب المثقلة بالديون بخفض خدماتها الاجتماعية من أجل سداد قروض التنمية للطبقات الاستثمارية في الشمال. وعلى هذا النحو، نجد عمل النساء غير مدفوع الأجر يحل محله عملهن المأجور رسميا فيما توفره الدولة من خدمات اجتماعية في التربية والصحة ورعاية الأطفال، وبهذا نحافظ على ثروة الطبقات الأكثر حظا في الشمال (Sparr 1994).

وأيضا شرع بعض النسويين المعنيين بقضايا العمل تلك بتعيين مشكلات في النزعة الاقتصادية، وفي نمط الإنتاج، وفي مساعي الاقتصاديين من الكلاسيكية الجديدة والماركسية الجديدة كلتيهما للتصدي لقضايا المرأة، والتدهور البيئي الذي تسببه سياسات التنمية بشأن عمل المرأة في الإعاشة وعملها المأجور. أدت هذه المشاغل إلى ائتلافات مع جماعات أخرى ذات صلة.

وثمة مصدر مهم ثانٍ لتحليلات «ج. ب. ت»، ألا وهو استخدام تفهم أعقد وأشمل للجنوسة. فقد كان موضوع اهتمام «ج. ب. ت»، هو علاقات الجنوسة [أي الجنسين] [6]، وليس فقط النساء (كما كان الوضع في التقارير المبكرة لحركة «المرأة في التنمية») صيغ مفهوم الجنوسة أساسا ليس كخاصية للأفراد، بل كمقولة تحليلية مثل العرق والطبقة، يمكن أن يفهم المرء من خلالها بنية المجتمعات وأنساقها الرمزية. ولكي يفهم مواقف النساء ومعاني النسائية أو الأنوثة في سياسات وممارسات التنمية، عليه أن ينظر أيضا في مواقف الرجال ومعاني الرجولة أو الذكورية.

إن الجنوسة أساسا علاقة، مثلها في هذا مثل الطبقة أو العرق. ومن ثم جادلت تقارير «ج. ب. ت»، مثلما فعلت تقارير نسوية أخرى، في أن المشكلة مع فلسفات التنوير لا تقتصر على إقصاء النساء من الإفصاح عن هذه الفلسفات، والافتراء عليهن جهارا نهارا، بل في أن معايير التنوير للإنسانية والخير والتقدم والرفاهة الاجتماعية والنمو الاقتصادي، وبالمثل كذلك معايير الموضوعية والعقلانية والمنهج السديد وما نعتبره مشكلات علمية مهمة، صيغت جميعها بلغة مصالح ومعاني الذكورة والبرجوازية. لقد كانت جزءا من تغير تاريخي، ولكنها مع ذلك خطابات تلح على المركزية الذكورية والطبقية. ثمة مغانم عديدة لتفهم الجنوسة بوصفها بنائية ورمزية، منها تيسير سبل التكامل بين تحليلات «ج. ب. ت»، ونقود جماعات أخرى للجوانب البنائية والتمثيلية في الفرضيات التنويرية، يفضي بنا هذا إلى قضية ثالثة. ثمة مدارات بحث رئيسية في تقارير النسوية الشمالية عن العلم والتكنولوجيا، وقد انبثقت بشكل مستقل في تحليلات «ج. ب. ت»، أو انتقلت إليها. تخلقت مناقشة «ج. ب. ت»، بصفة أساسية في وكالات إقليمية وعالمية، وليس في سياقات الجامعة أو المعمل التي تشكلت فيها مناقشات النسوية الشمالية للعلم والتقانة [7]. بنيات ومعاني العوالم الحديثة العلمية والتقانية المتمركزة حول الذكورة رسمت هي الأخرى معالم وحدود تفكير وكالات التنمية العالمية والقومية والمحلية. بفعل النسويين الشماليين والدراسات بعد الاستعمارية وحركة البيئة تعينت ثنائيات مبهمة ومناهضة غالبا للمرأة، تمارس فعلها خلال خطاب بلاغي تنموي لتشكيل سياسات تقوم بتمييز منهجي ضد السكان الأضعف اقتصاديا وسياسيا (Barker 1998). إن التساؤلات والمشكلات التي تصدت لها التنمية لم تكن قط تلك التي تحددها المرأة أو التي تتحدد من موقف حيوات النساء. لقد كانت التنمية مُجَنْوسة، وهذا ما تشير إليه مجرد وثيقة من وثائق لجنة الأمم المتحدة للعلم والتكنولوجيا من أجل التنمية التي وضعت في أواسط التسعينيات (Kettel 1995). وأيضا احتل المركز في تحليلات «ج. ب. ت» تلك المشاغل النسوية من مركزية ذكورية في معايير الموضوعية والعقلانية والبينة والمنهج الجيد وما الذي يؤخذ بوصفه علما.

وأخيــرا، تتوازى مناقشـــات «ج. ب. ت» مع تحليلات في كتابات الأمريكيات الأفارقة ونســويات ملونـــات أخريات في المراكز الكائنة بالعواصم والمــدن الكبرى، مما فتح الباب للمزيــد من الائتلافات. هذه الخطابات، سواء في تقارير الشمال أو في تقارير «ج. ب. ت»، ســاعدت في إعادة تعريف موضوعات المعرفة بوصفها موضوعات ذات هويات متعددة وأحيانا هويات متصارعة، بسبب مما تحمله من عرق وطبقة وجنوســة وإثنية والحياة الجنســية وتواريخها الأخرى. إنها تكشف النقاب عن تعددية في الأنساق المعرفية المتصارعة التي سوف تنتج عن التواريخ الثقافية المختلفة. وتشدد على أهمية تمكين الجماعات العرقية والإثنية المهمشــة كشــرط للحوار الديموقراطي والائتلاف؛ لا بد مــن تقدير واحتــرام الاختــلاف، وبالمثل كذلك التجانــس. فــي الجنوب وفي الشــمال على الســواء، نتج عن هذه الكتابات نقد قوي للوضعية والوضعيات الجديدة، وطُورت أشــكال كاشــفة لموقف الإبستمولوجيا النسوية (في الشمال، ثمة على سبيل المثال (Anzaldúa 1987; Collins 1991)[8].

هــذه الأصول النســوية لإعادة تقويم التنوير قد اشــتد عودها وامتد مجالها في تقارير «ج. ب. ت». من خلال ربطها بين نقد النزعة الاقتصادية للتنمية والتعامي عن حدود الطبيعة[9].

هل الفلسفة التنويرية مصبوغة بالنزعة الاقتصادية

هــل تعتمــد روح التنوير العلمية علــى نموذج اقتصــادي برجوازي للتقدم البشــري؟ بالطبع يمكن قراءة جوانب عديدة من فلسفات التنوير للعلم قراءة مثمرة بوصفها فلســفات ديموقراطية راديكالية فيما يتعلق بالطبقــة والعرق والعلائم الاجتماعية الأخــرى، آخذين في الاعتبار أن الفائــدة الفعالــة للمناهج العلمية (أو لخاصية ما أخــرى في العمليات العلمية) في أنها تؤكد موثوقية الدعاوى المعرفية، وليســت تؤكد المنزلة الاجتماعية للعارف، ســواء أكانت موروثــة أم غير موروثة. ونفترض أن الدولة الليبرالية الحديثة محايــدة إزاء تصورات متباينة غالبا «للخير»

في الجماعات الفرعية فيها وبين أعضائها، سواء ما كانت مثل هذه التصورات قائمة على أسس بيولوجية أو دينية أو عرقية أوطبقية أو جنوسية. ويجب وضع تبرير عقلاني لأي اختلافات في المعالجة. وبالمثل يجب أن تكون المؤسسات المنتجة للبيانات في الدول الحديثة محايدة إزاء القيمة لكي تمكّن الدولة من إحراز سياسات غير منحازة إزاء تصورات «الخير». وبالنسبة إلى العلوم، تم «تفعيل» هدف الحياد إزاء القيمة من خلال مناهج بحث صارمة.

وبطبيعة الحال، يصعب كثيرا أن يفكر أحدٌ في أنه من الممكن الدفاع بأي شكل من الأشكال عن افتراض ما إذا كانت العلوم الطبيعية في واقع الأمر محايدة إزاء قيم ثقافاتها ومصالحها. وحتى الدراسات البعد - كُونية - وهي الأقل في راديكاليتها السياسية العلنية بين حركات دراسات العلم التي ظهرت بعد الحرب العالمية الثانية - كانت منشغلة بتبيان تكامل العلوم الحديثة مع حقبها التاريخية، باستخدام تعبيرات توماس كون نفسه (1 ،1970). معنى هذا أن المشاريع العلمية ونواتجها تحمل دائما بصمات الحقب التاريخية التي نشأت فيها وأنها تمضي في اعتبارها ذات قيمة. وأنا لا أستطيع أن أناقش هنا ما في العلم الحديث بشكل عام من خطاب -، القيمة -، المصلحة؛ والمنهج - المحمّل (انظر Harding 1992; 1996; Proctor 1991). وبدلا من هذا، نجد المسألة هي ما إذا كانت قيم النزعة الاقتصادية ومصالحها تنفذ في ثنايا العلم الحديث.

مبدئيا تم وضع تصور للتنمية بوصفها نموا اقتصاديا. هكذا جرى التفكير في التقدم البشري في حدود زيادة الإنتاج والاستهلاك. في المقام الأول، تفشل هذه المقاربة في إدراك عمل المرأة في داخل الأسرة من حيث هو عمل حقيقي، أو، وبسبب من هذا، من حيث هو فعالية احتوت عناصر من تاريخ التقدم البشري. وكان هذا التصور سائدا في التحليلات الماركسية وفي التحليلات الليبرالية على السواء. وهكذا، تصور مفكرو التنمية أن الاحتياج إلى العمل في رعاية الأطفال وفي الأسرة استنزاف لذروة النمو الاقتصادي من قِبل طبقات العمال والفلاحين في

الجنوب، وبوصفه فرصة لضم نساء الطبقة الوسطى والطبقة العليا في الشمال وفي الجنوب في داخل دورة «الاستهلاك - العمل» التي كانت مطلوبة لكي يظل الإنتاج مربحا. كان يجب استدراج النساء الفقيرات إلى العمل المنتج في الزراعة وفي التصنيع، ثم تركهن ليقمن برعاية الأطفال وبالأعمال المنزلية بأفضل ما في وسعهن، فيما ينبغي على النساء في الطبقات الأسعد حالا من الناحية الاقتصادية أن يكرسن المزيد من الوقت والجهد لرعاية الأطفال وللقيام بالمهام المنزلية، بصرف النظر عن الأجهزة المنزلية التي فيما يبدو تقوم بتوفير العمل وعن الخدمات التي يمكن أن ينتفعن بها، وذلك ليستهلكن على مستويات أعلى وأعلى. ومن هنا فإنه بالنسبة إلى النسويين، كانت عملية تصور التنمية والتقدم البشري فقط في حدود الإنتاج الاقتصادي إنما يدع النساء وحياة الأسرة عرضة للاستغلال الحاد.

وفي المقام الثاني، وضعت نظرية التحديث تصورا روتينيا للنمو السكاني في البلدان النامية بوصفه عقبة كبرى أمام مستويات المعيشة المرتفعة. وتصر هذه النظرية على أن النمو السكاني يسبب الفقر. ومن هذا المنظور، كانت أجساد النساء عقبة كبرى أمام التقدم الاجتماعي، وبدت سياسات تحديد النسل الإجباري مبررة تماما. وأخيرا، هذا الذي يجادل من أجله النسويون والاقتصاديون التقدميون لسنوات عديدة قد تم في التسعينيات الاعتراف به رسميا حتى من قِبل مؤتمر الأمم المتحدة للسكان ألا وهو: أن الفقر هو الذي يسبب الانفجار السكاني، وليس العكس. كل ما تفعله كثرة الأطفال أن تؤدي إلى فقر العائلات من حيث المعونات الاقتصادية والاجتماعية التي تقدمها الدولة لعائلات الطبقة المتوسطة. أما حكمة العلم الغربي المصطلح عليها، فتسلك الاتجاه السببي المعاكس تماما.

هناك مشكلة ثالثة في تصور التنمية كنمو اقتصادي، فكما جادل النسويون والبيئيون والنقاد من أهل الكلاسيكية الجديدة والاقتصاد الماركسي، الطبيعة ذاتها تضع حدودا للنمو الاقتصادي. ليس في العالم موارد كافية لدعم احتياجات سكان الكرة الأرضية الآن ولا حتى في حدود

الاستهلاك المعتدل تماما للطبقات الوسطى في العالم الثالث. وإحراز مثل ذلك المستوى المعيشي للسكان الأضعف سياسيا واقتصاديا سوف يتطلب تخفيض مستويات الاستهلاك بين نصف سكان العالم الأسعد حظا وهذا ما لا يمكن تخيله تقريبا. فما هي العملية السياسية التي يمكنها أن تحقق هذا؟

وأخيرا، مسألة تصور التنمية في حدود تعظيم الإنتاجية الاقتصادية والاستهلاك تتجاهل وتنقض قيمة كل الأشكال الأخرى «للخير»، التي لها الأولوية في عوالم النساء وثقافاتهن، من قبيل القيم الأخلاقية والسياسية والجمالية والروحية.

مثل هذه الاعتبارات تفضي إلى التشكك في أن الرجل العقلاني، الذي يبحث دوما عن المعلومات من أجل تعظيم منافعه الخاصة، إنما يؤكد على تدمير صميم الشروط الضرورية لبقائه في الحياة حينما يتصور هذه المنافع بوصفها اقتصادية فقط لا غير. (وهذه بطبيعة الحال مسألة تدور حول القيم والمعايير في التنمية وفي المؤسسات الحديثة الأخرى المعنية بالتقدم البشري، وليس حول قيم العلماء كأفراد والجهات الفاعلة في المؤسسات). لن نستطيع تعزيز الطبيعة ولا الحياة الاجتماعية، حين تغدو مثل هذه العقلانية هي العقلانية المؤسسية السائدة في الدول وفي الشركات العابرة للقوميات، ويرتفع لواؤها لامباليا بالقيم الاجتماعية الأخرى.

يُثار السؤال حول هذه العقلانية المدمرة لذاتها وإلى أي حد كانت ملمحا مفطورا في العقلانية التنويرية. لقد انبثق العلم الحديث كجزء من التشكلات الأوروبية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي تلت مرحلة العصور الوسطى. وإحدى المسائل هي أن المثال العلمي الحديث للحياد القيمي والبحث عن المعرفة المستقل عن الاعتبارات الاجتماعية يجعل العلوم والتقانات الحديثة «مدفعا رشاشا للإيجار». اللجان الأخلاقية في مواقع العمل العلمي أفضل من لا شيء، ولكنها لا تملك سلطة على الشركات العابرة للقوميات، التي تبدو في الوقت الراهن غير مبالية إطلاقا بالجماعات المدنية. هل يجب أن تستوعب العلوم

مبادئ الديموقراطية الأخلاقية والسياسية لكي تتفادى وضع «المدفع الرشاش». وثمة مسألة أخرى حول ما إذا كانت زيادة فرص استغلال الموارد الطبيعية التي هي أحد الأهداف المركزية للعلوم الحديثة إنما ترمز لاستنفاد البيئات وإفسادها أو تضفي المشروعية على هذا من أجل منفعة الجماعات التي تخدمها العلوم الحديثة. تضع الطبيعة حدودا للنمو الاقتصادي وأي شكل من أشكال التقدم البشري إنما يتطلب مثل ذلك النمو. ولكن أين يمكن الإقرار بوجود هذا في فلسفات العلم التنويرية؟

أفلسفة تنويرية لتدمير البيئة؟

لعل الطبقات المتوسطة والعليا في الشمال وفي الجنوب قدمت تضحيات هائلة من أجل رفع مستوى معيشة السكان المتخلفين، ولو حتى إلى أدنى مستويات الطبقات الوسطى في تلك المجتمعات. فما هي الممارسات الحكومية التي أمكنها تحقيق هذا؟ علاوة على هذا، نجد نماذج التنمية القائمة على النمو تواصل التضحية بالبيئات المستدامة من أجل أغراض الاستهلاك على المدى القصير. تتلاشى الموارد الطبيعية من خلال الاستهلاك، وأيضا من خلال تأثيرات الأنشطة العسكرية والزراعية والحضرية، والأنماط الأخرى من التلوث المسمم للهواء والماء والمواد المغذية الأخرى التي تتطلبها الحياة البشرية وغير البشرية.

ومن خلال القيود التي تفرضها الطبيعة على النمو الاقتصادي تعاني النساء بأساليب متميزة، وحظوظهن التعسة تنتقل إلى الأطفال والآخرين الذين يعتمدون على طاقاتهن ومواردهن. يتواتر وضعهن في آخر صفوف المستفيدين من الموارد الاقتصادية لعائلاتهن، ويوضعن بشكل غير متناسب في المؤخرة داخل مجتمعاتهن. تناط بهن المسؤولية لإنجاز أو إدارة أمور الإعالة والمعيشة اليومية، وصحة ورفاهة المعالين وأهل المنزل وذوي القربى والمسنين والمرضى، وكذلك مجتمعاتهن المحلية والبيئات. فضلا عن هذا، عملهن المأجور في التصنيع وفي الأماكن الحضرية يجعلهن يتعرضن، مثلما يتعرض الرجال، لأخطار السموم بالإضافة إلى أخطار السموم

المتوطنة في الحيـــاة العائلية للفقراء، مثل الآفات والغازات المتصاعدة من المواقـــد المفتوحة، وما شـــابه هذا. الظروف المهـــددة للحياة والصحة في التعديـــن وأعمال البناء والتصنيع والزراعة تجعـــل الحياة كريهة وقصيرة وفظة، بالنسبة إلى الرجال وكذلك النساء الذين يشكلون أضعف الطبقات سياسيا واقتصاديا.

حيث يقـــوم العمل والتفاعل مع الطبيعة على أســـاس التفرقة بين الجنسين، يغدو من المفيد تصور البيئات بوصفها مجنوسة. النقطة هنا ليست في أن الانشـــغال البيئي باهتمامات الرجال يجب أن يحل محله انشـــغال بيئي باهتمامات النساء، بل فـي أن التصـــدي لمشاكل الرجـال لا يعالج تلقائيا قضايا المرأة في هذه الحالة ولا في أي سواها.

يحـــاج النقاد بـــأن التنوير عمل على ترســـيخ دعائم فلســـفة خرقاء للطبيعة. فليســـت الطبيعة قـــرن الوفرة (*)، تتيح تلبيـــة رغبات لا حدود لها، مثلمـــا ينتظر الطفل الرضيع من أمه. وعـــلاوة على هذا، فإن العلوم وفلســـفات الطبيعة وفلسفات العلم، مثلها مثل ســـائر الإبداعات الأخرى للإنســـان، تأتـــي أهميتها من الطبيعة ولا تســـتقل عنها. وينبغي تفســـير العلوم وفلســـفاتها وعلاقاتها بالمجتمعات التي تســـتخدمها، كلها معا. مع هذا نزعت الفلســـفات الحديثة إلى عزل وتحصين العلوم الطبيعية عن أي تفســـير اجتماعي، وعمل نقضها لقيمة المعارف المحلية على الحيلولة دون مثل هذا الفهم الشـــامل. توجد مبادئ الطبيعة خارج نطاق سائر الثقافات الإنســـانية ولا يمكن تعيين وتفســـير نظامها الفريد إلا من خلال علم ذي صحة كونية، وحتى اللغة في الفلســـفات العلمية للطبيعة وعلى الرغم من أن لها العديد من الســـمات الجذابة، تخفـــي مع ذلك ما يحدث في بيئات الإنسان. غير أن هذه البيئات وبصميم تعريفها هـي القطاعات الوحيدة من الطبيعة التي يتفاعل معها الإنســـان، سواء أكانت هذه الطبيعة متموضعة فـــي الطريق إلـــى المريخ أو في ماضي كوكب المشـــترى، في المصنع أو في

(*) قرن الوفرة cornucopia ينتشر في الميثولوجيا وفي قصص الأطفال الأوروبية، وهو قرن أو قرطاس يحوي كل ما تشـــتهي الأنفس من فواكه نضرة وزهور جميلة وحبوب يانعة، ومهما أخذ منـــه لا ينفد محتواه أبدا. لذا يقال إن الأم تبدو لوليدها كقرن الوفرة الذي يشـــبع دائما رغبات بلا حد [المترجمة].

المطبخ. إننا في حاجة إلى فلسفات للبيئات وللتفاعل الإنساني معها لتحل محل فلسفات التنوير للطبيعة وللعلم.

وإذ تترسم معا مصادر من النسوية ومن الاقتصاد السياسي ومن دراسات البيئة، تبين لنا نظرية «ج. ب. ت» أهمية الائتلافات الفكرية والسياسية بين تحليلات غالبا ما ظلت غريبة بعضها عن بعض. وعلاوة على هذا فإن فلسفات التنوير هي رؤيتنا للعالم – رؤية العالم الحداثية – وفرضياتها تتغلغل في المؤسسات والممارسات ولا يمكن زحزحتها من مواقعها حيثما اعتدنا أن نمارس الفلسفة، أي في الدراسات والمكتبات وقاعات الدراسة والمؤتمرات. إن تحويل فلسفات التنوير للعلم يتطلب استبصارات من كل المراكز ومن كل الأطراف، حيث أقدمت مثل تلك المعتقدات على تشكيل بنية العلاقات الاجتماعية ومعانيها.

نحن نعمل في الشمال على تعديل وضع بؤرة الفلسفات التنويرية لتتخذ اتجاهات مفيدة أكثر في إرشاد إنتاج المعرفة التي نريدها من أجل السياسات الديموقراطية، وبالنسبة إلينا فإن مصادر حركتين إضافيتين لدراسة العلم سوف تكتسب هي الأخرى أهمية. ذلك أن استبصارات دراسات العلم والتكنولوجيا بعد – الكُونية وبعد – الاستعمارية كلتيهما إنما تدعم وتمد نطاق تراكيب «ج. ب. ت» لنقود التنوير في اتجاهات لها قيمتها بالنسبة لمشاريع ما بعد – التنويرية في الشمال [10].

منظور آخر لقصة نجاح العلم الحديث:

دراسات العلم والتقانة بعد – الاستعمارية

تقوم دراسات العلم والتقانة بعد – الاستعمارية على نقد فلسفات التنوير وتأثيراتها في سياسات التنمية من منظور لتواريخ العلوم الحديثة مناهض للنزعة الأوروبية، وكذلك الدراسات ذات الصلة للعلم والتقاليد التقانية الخاصة بالثقافات غير الأوروبية. في هذه التقارير، تُفهم سياسات التنمية بوصفها استمرارا للتوسع الأوروبي الذي بدأ في العام 1492. علاوة على هذا، لعب التوسع الأوروبي دورا أكبر كثيرا مما سبق الاعتراف به، وذلك في مجال نمو العلم الحديث في

أوروبا وإحرازه منزلة إبستمولوجية فريدة بوصفه القادر على إعطاء التفسير الحقيقي الوحيد لنظام الطبيعة. ذلك أن جدارة إبستمولوجيا العلوم الحديثة قد اعتمدت على نجاح التوسع الأوروبي، وليس فقط على قوى التنظيم الذاتي للعقلانية. تحتاج العلوم الحديثة إلى سلطة مؤسسات الدولة القومية أو المؤسسات الدولية لإضفاء المشروعية على العمل العلمي ولإجرائه. قوة الدولة التوسعية تجعل من الممكن الإغارة على التقاليد المعرفية للثقافات الأخرى، ومن الممكن اختبار فروض في بيئات غير أوروبية حول العالم، وتدمير تلك التقاليد الأخرى التي قد تخلق منافسا للدعاوى وللممارسات العلمية المحدثة، تدميرها بقصدٍ أو بغير قصد. هذه مدرسة من مدارس الفكر يمكن تتبع جذورها عودا إلى أربعينيات القرن العشرين، ولكنها بدأت تنتعش وتزدهر في مؤتمرات ومطبوعات بالإنجليزية فقط منذ الثمانينيات[11]. وفيها بؤرتان لهما أهمية خاصة بالنسبة إلينا هنا هما: العلوم الإثنية المقارنة و«العلم - و- الإمبراطوريات».

وعن الإطار الأقدم، إطار المركزية الأوروبية الاستعماري، انبثق نوع جديد من العلم الإثني المقارن في الأنثروبولوجيا والتاريخ. في ذلك الإطار الأقدم تتمثل التقاليد المعرفية للثقافات الأخرى بوصفها ناتجة عن «عقول همجية»، عن الخرافات والسحر، أو عن التأمل فقط، متوشجة في المعتقدات الدينية والمعتقدات الثقافية الأخرى، أو بوصفها مجرد معرفة بطريقة تكنولوجية. ووفقا للنظرة المركزية الأوروبية، تمتلك الثقافات الأخرى أنساقا معرفية محلية، بيد أن العلم الحديث لا سواه هو الذي ينتج دعاوى ذات صحة كونية.

بدأت حركة العلم الإثني المقارن المناهضة للمركزية الأوروبية في إعادة تقويم التمرس البارع في الإنجازات العلمية والتكنولوجية للثقافات الأخرى، وما أحرزته من إسهام في تطور العلم الحديث في أوروبا، وهو الإسهام الذي جرى السكوت عنه في التاريخ المتعارف عليه للعلم. شرعت أيضا في استخدام أدوات الإثنوغرافيا والتاريخ الاجتماعي، لتعيد فحص العلوم الغربية الحديثة بوصفها أنساقا

معرفية محلية، تتكامل مع الثقافات الخاصة بها. مثلا، يوضح المؤرخ جوزيف نيدهام المعاني ذات الصبغة المسيحية المتميزة لفكرة قوانين الطبيعة في توجيهها للمنهج العلمي حتى مجيء القرن العشرين (Needham 1969). وإذا رمنا حالة أخرى، فإن التفكير التوسعي الأوروبي وتمثلاته فيما تعنيه الأمريكتان من جنات عدن وثقافات آسيا المتهاوية وقدر أوروبا المسيحية وهلم جرا، أشارت إلى الاحتياج لمعرفة عن أجزاء معينة من نظام الطبيعة، ومثل هذا دفعا عظيما لكي تتطور في أوروبا علوم البحار والمناخ والجيولوجيا ورسم الخرائط، ومشاريع هندسية شتى، وطب المناطق المدارية والصيدلة وعلوم الزراعة والبيولوجيا التطورية والعديد من العلوم الحديثة الأخرى (انظر، على سبيل المثال، 1979 Brockway، 1984 Goonatilake، 1992 - 93 Kochhar، 1992 McClellan). إن الخطابات الثقافية المحلية لها تأثيات إيجابية على نمو العلم، وليس فقط تلك التأثيرات السلبية التي تركز عليها الفلسفات التقليدية.

وفي مقاربة مشروع ثانٍ وذي صلة، وهو «العلم - و- الإمبراطوريات»، انبثقت التواريخ بعد - الاستعمارية للعلم والتكولوجيا كجزء من تواريخ عولمية جديدة مناهضة للمركزية الأوروبية. ههنا ينظرون إلى الثقافات الأوروبية وغير الأوروبية وكيف تفاعلت معا على مدار ما يقرب من ألف عام، وبالتأكيد نشط هذا التفاعل في الخمسمائة عام التي تلت العام 1492. في مثل هذه المواجهات، تتبادل الثقافات حبات الخرز والبضائع المصنوعة والمواشي والنساء والأفكار العلمية والتكنولوجية. وهكذا كانت رحلات الكشوف وما تلاها من حقبة استعمارية من ناحية، وتطور العلوم الحديثة من الناحية الأخرى، كل منهما شرط لنجاح الآخر (انظر، على سبيل المثال، 1979 Brockway, 1984 Goonatilake, 1992 McClellan, 1992 Petitjean et al, 1988 Sardar). واستمرا يدعم كل منهما الآخر من خلال سياسات التنمية، التي توصف في تلك الأدبيات بأنها مواصلة للنزعة الاستعمارية بأساليب أخرى. أي أن سياسات التنمية وما تثيره من تساؤلات علمية وتكنولوجية هي

أساســا مواصلة لتقدم التوســع الأوروبي وليس تقدم المجتمعات التي تمثــل المســتفيدين الذين تســتهدفهم تلك السياســات بشــكل علني.

ما الذي تقصده الأدبيات بعد - الاستعمارية حين تسمي العلوم الحديثة والتقاليد المعرفية للثقافات الأخرى، كلتيهما على السواء، «أنساقا معرفية محليــة»؟ تحركت هذه الفكرة لتحتل صدر المســرح فــي كل حركات العلم الأخرى التي نوقشــت هنا (انظر Harding 1998a، 1998b؛ Watson-Turnbull and Verran 1995). وإحدى الطرق لوضع تصور لهذه النقطة هــي أن الثقافات لهــا مواقع متمايزة في طبيعة غير متجانســة ومصالح متمايزة في المناطق المحيطة بها. ســوف يميل البشــر الذين يعيشون في الصحاري أو بجــوار المحيطات إلى إنتاج أنماط مختلفة من المعرفة (ومن الجهــل). ودائما تمتد فروضهم (وعلى نحو مفيــد) امتدادا يتجاوز كثيرا البينــة المتاحة، وهذا أحد الأســباب التي تجعل هــذه الأنــماط المعرفيــة لا يمكن أن تتلاءم أجزاؤها معا كشــأن القطــع في لغز الصورة المتقطعة. وحتى في البيئة نفسها - لنقل مثلا على طول شواطئ الأطلنطي - سوف يكــون للثقافات المختلفة اهتمامات متمايزة بالمحيط وتنتج أنماطا مختلفة مــن المعرفة ومن الجهل به تعتمد على ما إذا كانت اهتماماتهم بالصيد، أم بتحلية مياه الشرب المأخوذة من المحيط، أم إلقاء النفايات فيه، أم البحث عن المعادن تحت قاعه، أم اســتخدام المحيط كطريق للتجارة أو لإرســال الحملات الحربية.

اثنان من المعالم يتقدمان سواهما في إمداد المشاريع المعرفية للثقافات بمصــادر محلية. فيمكــن للثقافات المختلفة الولوج إلــى مصادر خطابية مختلفــة: النماذج المســيحية لنظام الطبيعة؛ أو نمــاذج الطبيعة العضوية أو الميكانيكيــة أو الإنجيليــة؛ أو الأفكار البيئية عــن الأرض كقارب يحمل الحياة أو كسفينة فضاء. كل خطاب من مثل هذه الخطابات يوجه الاهتمام العلمــي إلى جوانب مختلفة من اطرادات الطبيعة ويعمل على تنظيمها في تشكيلات ســببية مختلفة. وأخيرا، ليس هناك منهج علمي واحد ووحيد، أوبصفة أكثر عمومية ليس هناك طريق واحد ووحيد لتنظيم إنتاج المعارف يمكنــه الزعم بأنه الطريق الموثوق به لجميــع أنواع المعرفة بنظام الطبيعة

التـي تتجها الثقافـات المختلفة - أو حتى التي تتجهـا العلوم الحديثة. ألا إن مناهـج البحـث المثمر إنما تتنوع بتنوع الأنماط الإنسـانية للتفكير وللتنظيم الاجتماعي.

بطبيعة الحال، ليست قوة أنساق المعارف المحلية جميعها على قدم المساواة بالنسبة إلى المشاريع جميعها. الطب الحيوي الحديث له قيمته فـي أغراض عديدة؛ بيد أن أشـكال العلاج بالوخـز بالإبر وبالتدليك والفيتامينات والتمرينات قـد يكون لها قيمة أعلى في بعض الأغراض الصحيـة التـي أهملها الطب الحيوي أو أسـاء تقديرهـا. إن مزاعم الفلسفة الحديثة للعلم بتفرده وصحته الكونية تعوق قدرتنا على تحديد الطريق في مثل هذه المسـائل. مزاعم العمومية تؤدي إلى خلل وظيفي علميا وسياسيا.

على هذا النحو تستبدل تلك الدراسات بعد - الاستعمارية بالتواريخ والإبستمولوجيات التنويرية للعلم الحديث أخرى أكثر موضوعية، تحفزت مبدئيـا بفعل طرح الأسـئلة انطلاقا من الموقف الاستشـرافي لأولئك الذيـن خرجوا بأقل المغانم من تطور العلـوم الحديثة في أوروبا. تقترح هذه الأسـئلة أن العلوم التي كانت الأفضل بالنسـبة إلى الغرب ليسـت بالضرورة هي الأفضل بالنسـبة إلى بقية العالـم، وأن العلوم «الغربية» التي لدينا الآن قد لا تكون جيدة بالنسـبة إلـى الغرب أيضا. تنتج تلك العلوم جهلا نسـقيا، مخاطره تهـدد الجنس البشـري، يدمر الطبيعة ويدمر تقاليد معرفية أخرى لها قيمتها، وينتج علاقات اجتماعية مضادة للديموقراطية. علاوة على ذلك، تمتلئ تلك الأدبيات بأشكال متعينة من إعادة تقويم فلسـفات العلم التنويرية. لقد تركزت بشكل خاص على ما في هذه الفلسـفات من فروض قبلية مجانية ترسـم نموذج مُثل فريدة للموضوعية والعقلانية والمنهج الجيد، وعلى أنطولوجياتها التي ترسـم تصورا للطبيعة بوصفها قطعا منعزلة من مادة جامدة تتحرك. أشـكال إعادة التقـويم تنهال بالنقد على مزاعم أَمْثلـة الخبراء العلميين الذين يجهلون غالبـا الظروف المحلية وبدائل الأنسـاق المعرفية، وعلى رفض القيود الجوانية الأخلاقية والسياسـية في مسـاءلة العقلانية العلمية.

تنظر الدراسات بعد - الاستعمارية إلى إبستمولوجيا العلم الحديث على أنها في واقع الأمر ضارية كاسرة، من حيث تضفي المشروعية على الغارات التي تشنها العلوم على سائر أنساق المعارف الأخرى، فيما تدمرها أيضا. والمنزلة الفريدة للعلم الحديث هي في الأساس نتيجة لتلك الإبستمولوجيا ولنجاحات التوسع الأوروبي.

إن مسائل المرأة والجنوسة غابت - إلى حد كبير - عن السرديات الكبرى في هذه التقريرات بعد - الاستعمارية، باستثناء كُتاب «ج. ب. ت» الذين حدث أن أسهموا فيها - مثلا، فندانا شيفا Vandana Shiva (1989). بيد أن تساؤلاتها بشأن فلسفات التنوير تتقارب مع التساؤلات المطروحة في مناقشات «ج. ب. ت».

في أعقاب العلم «المستقل بذاته»:

ما بعد - الكُونية في فلسفة العلم وتاريخه والدراسات الاجتماعية للعلم

من المفيد أن ندخر للخاتمة مراجعة لتحديات الفكر التنويري التي تمخضت عنها الفلسفات الشمالية بعد - الكُونية والدراسات الاجتماعية للعلم والتكنولوجيا. كثيرون قد يعتبرون هذه المدرسة الأكثر محافظة من بين الحركات التي نوليها الاهتمام هنا، غير أن تحليلاتها يغلب عليها اتباع الخطوط نفسها التي تتبعها الاتجاهات الأكثر راديكالية من بين الحركات الأخرى، مع أن هذه التقارير الشمالية قد انبثقت عن الخارطة التاريخية والجغرافية الأقدم. ولعلنا نبدأ بالإشارة إلى أن الأدبيات الأخرى جميعها قد أعدت لتبين كيف أن العلم الحديث والتكنولوجيا يتكاملان مع جوانب مختلفة من حقبهما التاريخية - مع بنيات ومعاني الجنوسة، مع المشاريع الاقتصادية المحلية والعالمية، مع مواقف وظروف بيئية تاريخية متمايزة، ومع التوسع الأوروبي والمشاريع الاستعمارية، ومع المواقف حيال ظروف حيوات النساء في ظل السياسات التنموية. في هذه النقطة وحدها نجد الدراسات بعد - الكونية للعلم والتكنولوجيا ترتبط بالحركات الأخرى المتحدية للفكرة المصطلح عليها القائلة إن تواريخ العلم الحديث المواءمة فلسفيا هي التواريخ الذهنية فحسب.

لنأخذ موجز بؤرتين من هذا النوع من النقد الشمالي للتنوير، وهذا يعطينا فرصا لتوسيع وتعضيد الائتلافات بين المشاريع بعد - الكونية وبعد - الاستعمارية والنسوية. بادئ ذي بدء، هل انبلجت الثورة العلمية الأوروبية بوصفها جزءا من «المعجزة الأوروبية»، من دياجير العصور المظلمة؟ إن الحدود الخمسة جميعها لمثل هذا الزعم - أوروبية، علمية، ثورة، معجزة، عصور مظلمة - تبدو الآن مستشكلة. تبين الدراسات التاريخية للعصور الوسطى الأوروبية وأنشطتها العلمية والتكنولوجية اللبيبة أن التفكير في هذه الحقبة بوصفها عصورا مظلمة إنما يكشف عن المتحدث أكثر من أن يكشف عن العصور الوسطى الأوروبية. لم تكن هناك معجزة أوروبية أو ثورة علمية، بل مجرد عملية بطيئة بدأت مبكرا في القرن الحادي عشر. في تلك العملية، نجد أن مكونات ما حدث أن سمي العلم الحديث قد جاءت مجتمعة كجزء من تغيرات سياسية واقتصادية واجتماعية كلها تدريجية. علاوة على هذا، فإنه مع التسليم بالحضور المكثف للثقافة الإسلامية في العصور الوسطى الأوروبية وبواكير عصرها الحديث، والاستعارات التي تمت في العلوم الحديثة المبكرة من الفكر الصوفي المصري(*) وعناصر أخرى غير أوروبية، والتشظي السياسي لما نسميه الآن أوروبا، الذي استمر حتى عصر النهضة على الأقل، يبدو من المضلل تماما أن نتحدث عن العلوم الحديثة بوصفها أوروبية. وكذلك لم تكن العلوم الحديثة المبكرة شديدة الشبه بما نعتبره الآن علما، فقد تشكلت دعاويها التجريبية بفعل الخيمياء(**) وعبادة الشمس والتنجيم وسواها من معتقدات صوفية وممارسات بحثية - ولن نذكر الميتافيزيقيات والإبستمولوجيا الصريحتين في مسيحيتيهما، اللتين عينهما نيدهام وآخرون (Yates 1969; 1954, 1969, Blaut 1993).

(*) لعل هاردنغ تشير هنا إلى هوس كبلر واضع القوانين الرياضية لحركة الأفلاك السماوية بالفكر المصري القديم، حيث الوضع الفريد للشمس في منظومة الكون وفي منظومة العقائد. فبعد أن وضع كبلر قانونه الثالث اشتهر عنه قوله: «لقد نهبت أواني المصريين الذهبية كي أؤثث معهم معبدا مقدسا، بعيدا عن تخوم مصر»[المترجمة].

(**) الخيمياء أو السيمياء alchemy هي العلم القديم الذي كان يهدف إلى تحويل المعادن الرخيصة ذهبا، وهو الذي تطور على مر الزمن ليصبح الآن علم الكيمياء [المترجمة].

إعــادة صياغة تصوراتنا لأصول العلم الحديث على هذه الشــاكلة إنمــا تمثل رابطة تربــط بين التقارير بعد - الكونية والدراســات بعد - الاســتعمارية وما نجده على صفحات أدبيات «ج. ب. ت» من اهتمام بأنســاق المعــارف المحلية. ومن خلال مثل هــذه التحليلات، التي تمتد إلى تحليلات الفيزياء في أواخر القرن العشــرين، بينت دراسات العلم الشــمالية أنه لا عنصر من عناصر العلم بمنأى عن التشكيل الثقافي، وكل عنصر من عناصر العلم له نواتج إبســتمولوجية (Forman 1987؛ Pickering 1992).

أمــا عن البــؤرة الثانية، فلنأخذ في الاعتبــار حججا محدثة ضد أطروحــة وحدة العلــم - وهذه الأطروحة هي الصــورة التي اندمجت فيها فرضيات التنوير بشــأن كونية المزاعم العلمية الحديثة في آواخر القرن الثامن عشر وبدايات القرن العشرين وتظل قوية ماضية حتى يوم الناس هذا (انظــر Galison and Stump 1996؛ Harding 1998a). تتمســك أطروحة وحدة العلم بأن هنــاك عالما واحدا ووحيدا، وحقيقة واحدة عنــه، وعلما واحدا ووحيدا قادرا علــى اقتناص هذه الحقيقة. وثمة فرضية رابعة توارت في صياغات العلماء والفلاسفة لهذه الحجة: كان ثمة «طبقة» واحدة أو جماعة واحدة من البشر قادرة على الإفصاح عــن ذلك العلم، وبالتالــي التعرف على تلك الحقيقــة - إنهم الخبراء العلميون [12]. ولندع جانبا التساؤلات حول الفائدة في افتراض «العالم الواحد» (لكن انظر Dupre 1993)، وســنجد أن دراســات العلم بعد-الكونيــة قد قوضت دعائم الفرضيات الثلاث الأخرى. لا يعني هذا أن تلك المواقف ليست محل خلاف، لكن الأدنى إلى الصواب أن العديد من المؤرخين وعلماء الاجتماع والإثنوغرافيين وفلاســفة العلم يتفقون على أن فرضيات الوحدة قد عمرت طويلا حتى بعد أن انتهت فائدتها، على الأقل انتهت فائدة صياغاتها المبدئية الأقوى وسبل الإفصاح عنها الآن. أما فرض «الحقيقة الواحدة» فيســتدعي أشــكالا شتى من الاختزالية التي هي غير واقعية؛ وهذا الزعم ولو حتى كفكرة مثالية يســد ســبل المعرفــة. إن فــرض «العلم الواحد» غيــر ذي معنى، حتــى في العلوم

الحديثة، وذلك في ضوء القيمة العالية لإعادة الإنتاج فيها في مجالات البحث المتخصصة، وفي ضوء مناهجها المتمايزة، ومصادرها التمثيلية المتمايزة. ومن هذا المنظور، العلوم الحديثة ذاتها أنساق معرفية محلية متعددة ترتبط بأساليب برجماتية، وليست بالضرورة أساليب تمثل التساوق المكتمل.

حينئذ يغدو التحدي ليس في كيفية رد هذا التنوع إلى وحدة واحدة من خلال ألاعيب خطابية تتكرية، بل الأحرى في أن نتفهم كيف ارتحلت مثل هذه المعارف المحلية من ثقافة إلى أخرى، وكيف أن عناصر من سياقات مختلفة للإنتاج قد ارتبطت معا وأعيد بناؤها في سبل تساعد في إنتاج معرفة جديدة، وهؤلاء الممارسون من مجالات تتضارب تعريفاتها للمصطلحات الرئيسية كيف اجتمعوا للعمل معا بهذه الكفاءة؟ [13] ما هو المكسب وما هي الخسارة حين تنفصل معرفة عن واحد من الأنساق الثقافية وتندرج في نسق آخر في زمان بعيد أو مكان ناءٍ، كما حدث أخيرا، في حالة انتقال الوخز بالإبر مثلا، إلى الطب الحيوي الحديث؟ وهذه المعلومات التي لا بد أن تكون قد انتقلت عبر أجيال، كيف توحدت معاييرها في ثقافات لا تملك إلا الأدبيات الشفاهية فحسب (Watson–Verran and Turnbull 1995)؟

ويبدو مثال الكونية universality هو الآخر مفسدا للأمر علميا وإبستمولوجيا، لأسباب عديدة. إنه يضفي المشروعية على الالتجاء إلى علم واحد موحد لكي يدعم على نحو آخر غير ملائم مزاعم علمية فردية، ويضفي المشروعية على مقاومة انتقادات ذات قيمة غير متسقة مع الرؤى السائدة. وعلى نحو غير ملائم يحط من قيمة التنوع الإدراكي. إنه يحجب حدودا لا محيص عنها لأي علم واحد. وكذلك يعزز الجهل النسقي في العلوم الاجتماعية ومجالات أخرى من تلك التي تصوغ لنفسها نموذجا على غرار فلسفات العلوم الطبيعية. وعلاوة على هذا، مثال الكونية من الناحية السياسية باهظ التكاليف، بثلاث طرق. إنه يبخس ويدمر تقاليد معرفية حاسمة لبقاء ثقافات أخرى على قيد الحياة. يرفع من شأن نموذج للإنسان المثير للإعجاب وقد تحددت

معالمـــه في حدود مناقضته وابتعاده عن النســـائية وعن غير- الأوروبي وعن المستضعف اقتصاديا. ويرفع التســـلطية المعرفية والمُثل «الدينية» المتأشـــكلة إلى منزلة المثل الإنســـانية العليا؛ وهـــو يفعل هذا من خلال ما يعتمل به من برنامج موحد للإشـــارات ورُهاب الأجانب [الخوف من الغرباء]؛ وببنياته الاجتماعية التراتبية [الهرمية] حيث جماعة الصفوة من الخبراء لهم منزلة «شعب الله المختار»، ثم يحتمي بطرائقه الرسمية وغير الرســـمية من تفحـــص العامة وإنعامهم النظـــر لعمليات متكاملة لتصنيف المعتقد (14).

وأخيـــرا تبين أيضا هذه المدرســـة من دراســـات العلم أن معايير العلم الحديث قد تغيرت من الناحية التاريخية على مر الزمن ودائما يتشكل ويترعرع خطابها البلاغي المنمق. أما ما يؤخذ بوصفه منهجا جيـــدا أو بينة في الرياضيـــات أو بوصفه الموضوعية والعقلانية، ودع عنـــك «الحقيقي» أو المـــادي، فإنه يتغير في داخـــل العلوم من حقبة إلـــى أخرى، وغالباً مـــن مجال إلى آخر. إن المعايير الإبســـتمولوجية والأنطولوجية للعلوم أيضا لها تكاملها مع حقبتها التاريخية (Proctor 1991؛ Schuster and Yeo 1986؛ Shapin 1994؛ Shapin and Schaffer 1985).

على هذا النحو، في ســـبيل نقد الفلســـفات التنويرية للعلم ترتبط تواريـــخ وفلســـفات العلم الحديـــث البعد-كونية بصميـــم موضوعات بحثها مع ســـواها، وتوفر إمكانات لها قيمتها من أجل إقامة الائتلاف الضروري لترســـيخ دعائم فلسفات العلم بعد - التنويرية. فكيف تبدو مثل هذه الفلسفات؟

فلسفات العلم بعد التنويرية: تساؤلات مستجدة

نحـــن الآن في موضع إجمـــال بعض من الدعاوى الفلســـفية الجديدة الناشـــئة عن تحليلات «ج. ب. ت» والتي تظهر أيضا في الدراســـات بعد- الاستعمارية وبعد-الكونية.

في أعقاب مثال الكَوْنية: أنساق المعارف المحلية

كانت فلسفات التنوير مسكونة بهاجس مسبق هو استبعاد المحلية من العمليات العلمية، وبهذا نظفر بدعاوى معرفية عابرة للثقافات وذات صحة كونية. فيما بعد تشكلت معارف تتسع لعناصر من عدة هياكل من المعرفة العلمية النسقية (ومن الجهل العلمي النسقي)، على الرغم من أن نماذج الكون التي استقرت فيها تلك المعارف، وما ادعته من علاقات تربط بين الظواهر المُلاحَظة، قد تختلف اختلافا واسعا في الأنساق المتعاقبة. تتساءل الفلسفات الجديدة عن كيفية «ارتحال» المعارف المحلية وأي نوع منها هو الذي يرتحل، ولأن الثقافات هي صندوق الأدوات لنمو المعارف وبالمثل كذلك السجن الذي يُعتقل فيه هذا النمو، تتساءل أيضا عن الخسارة والمكسب حين يحدث هذا الارتحال. إنها معنية بعمليات عولمية، ولكن ليس بإحراز الكونية.

العارفون الأذكياء والأنساق المعرفية غير المكتملة

إنها شروط فعلية ومثالية لإنتاج المعرفة، ومثلها يتطلب نموذجا (أو بالأحرى نماذج) للعارفين وللأنساق المعرفية، يختلف عن ذلك النموذج المألوف لعارفين صموتين لزاما عليهم أن يناضلوا ليتعلموا نسق المعرفة الصحيحة الواحد والوحيد. تستكشف هذه الفلسفات نماذج أخرى ممكنة. واحد من هذه النماذج مأخوذ من واقع الحياة اليومية وواقع الممارسة العلمية الراهنة على السواء، وهو يطرح العارفين الأذكياء والأنساق المعرفية غير المكتملة. العارفون هنا - علماء أو مواطنين - دائما ليس لديهم سوى أنساق معرفية غير مكتملة، عن طريقها لا بد أن يتخذوا قرارات يومية وكذلك قرارات حياة أو موت، وإن يكن معظم العارفين في يومنا هذا متاحا أمامهم أكثر من نسق واحد.

خذ على سبيل المثال الممارسات اليومية للحفاظ على الصحة في الطبقة الوسطى بالحواضر الكبرى. هنا يستخدم الأفراد عادة عدة أنساق معرفية متضاربة. ونحن نستخدم في الولايات المتحدة أشكال العلاج بالفيتامينات المنتقاة والوخز بالإبر والتدليك والحمية الغذائية والتأمل،

ولن نذكر الوصايا المنزلية للجدة - التي كان الطب الحيوي الحديث حتى سنوات قليلة مضت يزعم أنها قليلة القيمة أو معدومة القيمة. بيد أننا نستعمل أيضا الطب الحيوي الحديث. وتحدث صورة أخرى من هذا الموقف للبشر في الثقافات غير الغربية وأولئك لهم مداخلهم للطب الحيوي الحديث والعلوم الشمالية الحديثة الأخرى ولنظم العناية بالصحة في ثقافاتهم الأصلية وأنساق معرفية أخرى (انظر، مثلا Bass 1990). يجب أن نتسلح جميعا بالمهارة العالية بصدد أي الأنساق المعرفية سوف نستخدمه ومتى؛ وهذا يمكن أن يكون مسألة حياة أو موت. والمسألة هي أن التنوع الإدراكي قيمة علمية مهمة [15].

مقاومة النسبوية والمثالية

تقريبا في سائر كتابات تلك الأدبيات المتنوعة، لا يسمحون أبدا بأن يكون رفض المطلقية التنويرية والمادية المتطرفة على وجه التحديد سببا لتبني النسبوية المعرفية والمثالية. إن الثقافات المختلفة تمتلك فعلا وحقا معايير علمية وإبستمولوجية مختلفة، من الواضح أنها محض دعوى تاريخية أو اجتماعية - إنها نسبية من الناحية التاريخية أو الاجتماعية. ولكن ليست الأنساق المعرفية جميعها على قدم المساواة من حيث القدرة على استكناه الجوانب المختلفة لنظام الطبيعة بخواصه المتغايرة. كثيرون يخوضون غمار حياة قصيرة تعسة باتباعهم وصايا أنساق معرفية محلية - بما فيها «النسق المعرفي المحلي» الخاص بنا، أي العلم الحديث.

لننظر إلى نسقنا الخاص بنا الذي كان يسمح، حتى وقت قريب، بالتدخين وبالفيتامينات غير الملائمة، ودع عنك السموم البيئية التي تسببها الصناعة. بعض العلوم هي الأفضل إذا كنت تريد الذهاب إلى القمر؛ وأخرى هي الأفضل إذا كنت تريد الحفاظ على البيئة المستدامة. هكذا تعنى هذه التقارير بكيفية الإفصاح عن مثل تلك المعايير العملية في تحديد قيمة المعتقد، بدلا من أن تتعقب مسائل تتعلق بفضائل المطلقية أو النسبية. وبالمثل، حين ترفض تلك التقارير الفكرة القائلة إن عقولنا الزجاجية كالمرآة يمكن أن تعكس بشكل تام ذلك الواقع «الكائن خارجها»

فـــي كون لا - اجتماعي، فلن يدفعها هذا الرفض أبدا إلى أحضان المثالية حيث لا حقيقة إلا في الأفكار الإنســانية وما هو اجتماعي. بدلا من هذا، فإن القســمة الثنائيــة بين المادي والمثالــي، مثلها مثل الأحــكام المعرفية المطلقة مقابل النســبية، تغدو هي ذاتها موضوعــا للفحص التاريخي: ما هــي الظروف الاجتماعية والعقلية التــي جعلت مثل هذه الأطر التصورية المستشكلة تبدو معقولة؟

الطبيعة: الاجتماعي والطارئ

كانت الطبيعة بالنســبة إلى فلســفات التنوير، يمكن من حيث المبدأ قراءتها بواســطة العلم، وكان السؤال المطروح حول كيفية إنجاز مثل هذه القــراءات. أما فــي الأدبيات التي فحصناها هنــا، فليس من الممكن أن توجد قراءة علميــة لنظام الطبيعة واحدة ووحيــدة ومكتملة. يعود هذا فــي جانب منه إلى طــرق للمعرفة تكون أحيانا مثمــرة وأحيانا مُعوِّقة، طرق يتبعها البشــر في جعلهم الطبيعة موضوعــا للملاحظة من خلال الاهتمامات والخطابــات الثقافية، وطرق تنظيم المعرفة الناتجة. وأيضا في مثل تلــك النواحي، تظل هذه الطبيعة التــي يلاحظها العلماء دائما اجتماعية. (ليست «إلا» اجتماعية؛ ودائما هــي الأخرى فقط اجتماعية). هاهنا تبدلــت صورة التســاؤلات فأمامنا ما نعتبره طبيعــة وما نعتبره اجتماعيا، فكيف يتشــاركان لينشــآ معا في المجتمعات التي تساند مثل هذا القســمة الثنائية، وبصفة أكثر عمومية، كيــف يتغير نظام الطبيعة بفعل الممارســات الإنسانية المادية والرمزية. فكيف ينبغي وضع تصورات متشاركة للعلوم وفلسفاتها، لنظام فلسفات العلوم، بوصفها «في الطبيعة» أيضا، وتتطلب تفســيرات تسير جنبا إلى جنب مع التقارير التي تقدمها عــن نظام العلوم ونظــام الطبيعة؟ وأي المصادر فــي العلوم الاجتماعية يمكن أن تكون مفيدة في مثل هذه التفسيرات؟

وهناك ســبب آخــر يجعل الطبيعــة غير قابلة للقــراءة في خاصيتها الطارئة. الطبيعة تنتج باســتمرار ظواهر جديدة، من قبيل ثقوب الأوزون، وصنوف جديدة من الأمراض لا يمكن التنبؤ بها. هذا الجانب من الطبيعة كيف يمكن تعيين خصائصه في الفلسفات الجديدة؟

استيعاب الأخلاقيات والسياسات الديموقراطية في العلوم

مع تعددية العلوم المحلية ثقافيا، يغدو من المفترض أن تتكامل معها تعددية من الأخلاقيات المحلية ثقافيا ومن الفلسفات السياسية. أما تصورات التنوير عن العقلانية فإنها تضع الأخلاقيات والسياسات في موضع خارج حدود العقلانية. في السنوات الأخيرة، طوّر المنظرون النسويون، ومعهم آخرون، نظريات بعد - تنويرية للعقلانية، وفيها يكون للقرارات الأخلاقية وللعواطف أيضا عقلانيتها. ومن الواضح أن تحليلات ما بعد - الاستعمارية وتحليلات «ج. ب. ت» تستكشف الطرق المؤدية إلى استيعاب المُثل الأخلاقية والسياسية الديموقراطيتين في داخل العقلانية العلمية، لأن تلك العقلانية المجردة من مثل تلك المساءلات غير قادرة على أن تكون منظمة لذاتها بصورة ملائمة. ما هي «الديموقراطية» التي سوف نقصدها، كيف يمكن تفعيل مثل هذا المعيار في سياقات بعينها - تتصدى تحليلات «ج. ب. ت» وما بعد - الاستعمارية لهذين السؤالين العسيرين لكن المهمين؟ لعل الروح الديموقراطية التي يمكن استيعابها في العلم - وهي الروح التي تنشأ عن عدة أنواع من التقارير المطروحة هنا - تتمثل في أن أولئك الذين يتحملون معقبات القرارات العلمية والتكنولوجيّة لا بد أن يتمتعوا بمشاركة متناسبة في صنع تلك القرارات. في السياقات التاريخية والثقافية المختلفة، توجد أنواع مختلفة من المؤسسات والممارسات تكون أفضل في تيسير سبل مثل هذه الروح: المجتمعات المحلية الصغيرة التي يتقابل أفرادها جميعا وجها لوجه تحتاج إلى أنواع مختلفة من المؤسسات والممارسات الديموقراطية.

فلسفات العلم مِنْ مَنْ؟

وماذا عن فلسفات العلم، كتلك الفلسفات التي تتشارك في أن موضوعاتها الرئيسية ناشئة عن دراسات للعلم والتكنولوجيا فيما بعد الحرب العالمية الثانية، وهي دراسات تختلف اختلافا ليس باليسير؟ لقد لاحظنا أن مثل هذه الدراسات يمكن أن نضع لها هي الأخرى

تصورا يفيدنا كثيرا بوصفها «جــزءا من الطبيعة» وخاضعة للتحليلات جنبا إلى جنب مع العناصر الأخــرى الاجتماعية والبيئية المحيطة بنا. ويمكــن أيضا أن نــرى كيف يلزمها أن تظل دائما غيــر منتهية، تتجدد باستمرار من خلال عمليات جماعية تجرى خلال ائتلافات لها فائدتها وحوارات لها اعتبارها.



15

ما الذي يجب أن يفعله البيض؟

ليندا مارتن ألكوف

استكشف في هذا المقال محاولات البيض للتحرك نحو موقف يناصر الفعل والإنجاز ضد العنصرية ليصلوا بذلك إلى ما هو أكثر من النقد الذاتي، وذلك عبر الطرق الثلاثة الآتية: تثمين المساجلة داخل المذهب النسوي حول علاقة النساء البيض بالبياض؛ ومناهج «مران الصحوة البيضاء» التي تطورت بفضل جوديث كاتز وسياسات «ناكث العرق» التي تطورت بفضل إغناتيف وغارفي؛ ثم دراسة حالة للمراجعية البيضاء وهي محاولة تجري حاليا في جامعة ميسيسيبي.

«خيانة البياض إخلاص للإنسانية»

شعار جريدة «ناكث العرق»

في الفيلم السينمائي «الراقص مع الذئاب» (1991)، يلعب كيفن كوستنر دور جندي أبيض في الاتحاد مرابط على الحدود الهندية ويمر بعملية تحول سياسي. لقد توصل إلى إدراك مفاده أن ميليشياته تنتوي قتل سكان أصليين اتضح له أنهم على خلاف الصورة المرسومة لهم فليسوا همجا غير متحضرين، وأنهم في الواقع أصحاب حضارة غنية تتفوق من نواحٍ عديدة على حضارته. وهكذا يدرك أنه يقاتل في الجانب الخاطئ. البقية الباقية من الفيلم السينمائي ترسم تطورا زمانيا لنضاله في تحديد هذا الذي أدركه وماذا يعني بالنسبة إليه.

وأحسب أن هذه السردية تمثل تيارا تحتيا جماعيا وشبه واعٍ من النضال النفسي والسياسي الذي يحدث الآن في الولايات المتحدة الأمريكية بين عدد كبير من البيض ذوي الأصول الإنجليزية. وعبر تاريخ الولايات المتحدة، انضم بعض الناس البيض تحت لواء مشترك مع الناس الملونين لمحاربة العنصرية والعبودية والإمبريالية، وذلك منذ مؤامرة نيويورك في العام 1741(*) حتى انتفاضة جون براون والمناصرين البيض للحقوق المدنية والمعارضين البيض للعنصرية ولحرب فيتنام (Ignatiev and Garvey 1996، 131). وفي يومنا هذا اتسع مجال ذلك النقض للولاء، مادامت جحافل من البيض راحت تتشكك في مؤسسات معينة للنزعة العرقية أو تتشكك في التفرقة العنصرية، ليس فقط، بل أيضا يتشككون في السرديات العنصرية الشرعية عن «الحضارة الغربية» والتفوق المزعوم لكل شيء أوروبي.

أما فيلم «الراقص مع الذئاب»، فعلى الرغم من أنه معيب من الناحية السياسية، فإنه مع ذلك يكشف في مغزاه عن هذه اليقظة للوعي الأبيض، إذ فاز بالجائزة الأكاديمية لأفضل فيلم في العام 1991[1]. غالبا ما يكون دعم البيض لمناهضة العنصرية معيبا على هذا النحو: تمزقه ادعاءات

(*) يختلف المؤرخون حول وجود مؤامرة 1741، التي قيل أيضا إنها مكيدة الزنوج أو تمرد العبيد. وهي عبارة عن سلسلة من ثلاثة عشر حريقا اندلعت إبان مارس وأبريل من ذلك العام في أرجاء نيويورك حيث كانت ثمة مستعمرة إنجليزية. كانت مدبرة بالاتفاق بين البيض الفقراء والعبيد، يذكيها شتاء كان قارسا والحرب بين إنجلترا وإسبانيا وتصاعد العداء ضد إسبانيا وضد الكاثوليكية. في البداية جرى اتهام العبيد السود والقبض عليهم، حتى كان القبض على خادمة أيرلندية بيضاء في السادسة عشرة من عمرها تدعى ماري برتون بتهمة السرقة من مخدومها، فاعترفت باشتراك قرناء لها من البيض الفقراء في إشعال الحرائق، لقتل البيض المستغلين وانتخاب حاكم جديد. [المترجمة].

عنصريـــة بالتفوق ويمتد في بعض الأوقات إلى امتياز للمســتعمر في أن يحـــدد مـــا هو حقٌ وما هـــو عدلٌ وما هـــو ذو قيمـــة ثقافية. على أي حال، لا مســـوغ للزعم بأن هذه الطبقات العميقة من النزعة العنصرية المستمرة تمثل لب كل ما يتبدى من نزعة بيضاء مناهضة للعنصرية. وعلى الرغم من أهمية، وأحيانا سهولة، الكشف عن العنصرية المستمرة في جهود مناهضة العنصرية فإننا أيضا في حاجـــة إلى تأكيد أن البيض، في بعض الأوقات وفـــي بعض من الجوانب، وإن يكن ليس فـــي جميعها، يتأكدون ويتوحدون مـــع غير البيض، ويمقتون ســـبل التفوق العنصري في إفســـاد تفاعلاتهم الاجتماعية، ويرحبون بالقيام بتضحيات جسيمة من أجل استئصال شأفة تميز البيض.

وفيما يتعلق بالبيض من أهل أمريكا الشمالية فإنهم مع ذلك قد دفعوا ثمنا معلوما لكي يبلغوا موضع امتياز البيض. وبالنســـبة إلى الكابتن دنبار الذي لعب دوره كوســـتنر، كلفه الثمن المدفوع أن يتلقى ضربا ســـاخنا وكاد يفقد حياته، ولكن بالنسبة إلى البيض المعاصرين الثمن المدفوع في الغالب نفســـيٌّ. وكمـــا قال جيمس بلدوين منذ ســـنوات مضت «فـــي الواقع ليس مـــا يزعج البلـــد «ثورة يقوم بها الزنوج». ما يزعـــج البلد مغزى ما لهويتها الخاصة» (Baldwin 1988، 8). والمسألة كما طرحها طالب أبيض، «أعني أنني الآن يجب فعلا أن أفكر في المســـألة. مثلما أشعر الآن بأنني أبيض». (Gallagher 1994،165). وعندما يقترن هذا الشـــعور «أنه أبيض» بنبذ امتياز البيض، يمكنه أن يكبل الصورة الإيجابية للذات، وبالمثل كذلك يكبل الرابطة المحسوســـة بالمجتمع المحلي وبالتاريخ، ويمكن بشكل عام أن يشوّه تشكيل الهوية.

إن الســـرديات الشـــوفونية التي نصـــدق جميعا عليها ترســـم صورة للمجتمعات القائمة على أساس أوروبي بوصفها الطليعة التقدمية للجنس البشري، وهي تنتج دعما غير مرئي تقريبا لبنية تقدير - الذات الجماعي لكل أولئك الذين قد يســـتطيعون الزعم بتلك الهوية الأوروبية. في النصف الأول من القرن العشـــرين، تلقت المعقولية البادية لتلك الســـرديات ضربة قاصمـــة بفعل العنـــف المدفوع بمغـــانم مادية في الحـــرب العالمية الأولى

وجرائم الإبادة الجماعية المنظمة بفعل التكنولوجيا في الحرب العالمية الثانية. وكرد فعل على خيبة الأمل تلك، تطورت سرديات جديدة، قائمة على نبذ شامل للأحقاد الإثنية والطاعة السياسية العمياء في «العالم القديم». إن السرديات التي تحظى بالتصديق العام في «العالم الحديث» أو «الجديد» تجاهر بأن المجتمعات القائمة على أساس أوروبي قد قادت العالم في تعظيم النزعة الفردية والحريات المدنية والرخاء الاقتصادي، والتي يفترض أنها أعلى الخيرات البشرية. بطبيعة الحال، يستطيع العديد من غير البيض أن يساهموا في هذه السرديات وأن يروا أنفسهم ممثلين إلى حد ما لجانب من جوانب الطليعة التحررية. ولكن لأن هذا التقدم قد استلهم واسترشد بالتقاليد الثقافية والمناهج الاقتصادية لأوروبا والولايات المتحدة، فقد احتل البيض بشكل طبيعي المركز والصدارة، جنبا إلى جنب مع حلفاء من غير البيض بيد أنهم كانوا في الخلف.

ومرة أخرى في النصف الثاني من القرن العشرين، انبثقت بشدة خيبة أمل جوانية في هذه السرديات التي تضع البيض في الطليعة، مبدئيا بسبب من حركة الحقوق المدنية وحرب فيتنام، بل وأيضا في ضوء أحداث وقعت في جنوب أفريقيا وأيرلندا، والآن في وسط أوروبا، وهي أحداث تولد عنها الريبة في أن العرق الأبيض قد يكون أقل عنفا أو أقل في عدم التحضر أو أكثر ديموقراطية، من أيٍّ سواه. وكنتيجة لهذا، تصدعت الآليات الثقافية التي تدعم تقدير الذات بين البيض وتنامت الردة عنها كرد فعل لذلك التهديد النفسي.

على أي حال، ليست الردة وحدها هي الاستجابة البيضاء المعاصرة لانهيار المعقولية الظاهرة في سرديات تفوق البيض. ويستكشف هذا المقال أنواعاً أخرى من استجابات البيض، جميعها بطريقة أو بأخرى تعلو على الطليعية التقدمية للبيض وتتجه صوب موقع يناصر العمل الفعال ضد العنصرية الذي سوف يصل إلى ما هو أكثر من مجرد النقد الذاتي.

ومهما يكن الأمر، فإن الهوية البيضاء هي المسألة التي أريد أن أضعها في موضع الصدارة. كثيرون من منظري العرق جادلوا بأن النضالات المناهضة للعنصرية تتطلب اعتراف البيض بأنهم بيض؛ وهذا يعني الاعتراف بأن

خبراتهم ومداركهم ووضعهم الاقتصادي تأثرت تأثرا عميقا بكونهم قد تشكلوا كبيض (Frankenberg 1993). ربما يكون العرق بنية اجتماعية من دون مشروعية بيولوجية، غير أن تبديل شكل أصول حيواتنا بمجمله إنما هو فعلي وفعال بشكل كافٍ (Alcoff 1996 Gooding-Williams 1995; Taylor 1996;). إن جانبا من امتيازات البيض على وجه الدقة هو قدرة البيض على تجاهل سبل انتفاعهم بهويتهم العرقية البيضاء.

ولكن ما هو اعتراف المرء ببياضه؟ هل هو الاعتراف بأن المرء يرتبط ارتباطا متأصلا ببنيات الهيمنة والقهر، وأنه لا رجعة عن وجوده في الجانب الخاطئ؟ بعبارة أخرى، هل يمكن أن ينتج الاعتراف بالبياض نقدا ذاتيا فقط، أم ينتج كذلك العار وكراهية الذات؟ والشعور بأن المرء أبيض هل يمكن أن يكون شيئا على ما يرام؟

وإني لأزعم أن كل فرد في حاجة إلى الشعور بارتباط مع المجتمع المحلي ومع التاريخ ومع مشروع إنساني أوسع من حياته/أو/حياتها الخاصة. ومن دون هذه الارتباط، نحن مجردون من الانشغال بالمستقبل ومن الاستثمار في مصير مجتمعنا المحلي. العدمية هي النتيجة؛ وإننا لنرى وفرة من بوادرها تحيط بنا، من جنون استهلاكي بلا رادع يتجاهل عواقبه المحتملة على المدى البعيد إلى نزعة تحررية فوضوية تتفشى في شراكات الولايات المتحدة على كل المستويات ولا تصنع قيمة إلا للرغبات الفردية الفورية.

إذا صح هذا التحليل، ووجد كل فردٍ في نفسه الحاجة إلى شعور ما بالارتباط مع مجتمعه المحلي بماضيه ومستقبله على السواء، فما الذي يجب أن يفعله البيض في أمريكا الشمالية؟ هل ينبغي عليهم، كما يُحاج دعاة العصر الجديد، استيعاب الثقافات غير الأوروبية بقدر المستطاع، مثلما فعل الكابتن جون دنبار في «الراقص مع الذئاب»؟ هل يجب أن يصبحوا، كما يُحاج نويل إغناتيف وجون غارفي، ناكثين للعرق يتنصلون من سائر مزاعم وارتباطات البياض؟ والتبرؤ التحرري من الهوية العرقية والتنصل من «التعامي – عن – الألوان»، هل يمكن أن ينجم عنهما الوعي بامتياز البيض الذي تستوجبه مناهضة العنصرية؟ هل تستطيع النزعة الفردية الناقضة للعَرْقنة أن تقدم مغزى التواصل التاريخي الذي يبدو أن الفعل الأخلاقي يستوجبه؟

إن النسوية قد صاغت على نحو مجد الإشكالية في فكرة الهوية البيضاء كوحدة واحدة متراصة متآلفة، وذلك عن طريق إثارة مسائل الجنوسة وأحيانا الطبقة. وسوف أقوم في الجزء التالي بتحليل القيمة المقدرة للبياض لدن النسويات البيض. ثم أقوم في الأجزاء الثلاثة التالية باستكشاف «إجابات» ثلاث أبعد للسؤال عن الأبيض: الإجابة المبكرة، ومناهج «مران الصحوة البيضاء» الفعالة في مناهضة العنصرية كما تطورت بفعل جوديث كاتز وآخرين، وسياسات «ناكث العرق» كما تطورت بفعل إغناتيف وغارفي، وأخيرا نوع من دراسة حالة للمراجعية (*) البيضاء وهي محاولة تجري في جامعة ميسيسبي. كل منها مثال لرد فعل على البيض تطور بفعل بيض.

وقبل أن أواصل المسير قدما، أريد أن أقول شيئا ما عن هويتي الخاصة بي، وهي مركبة عرقيا كشأن هوية آخرين في هذا البلد يتزايد عددهم. في بعض الأماكن بالولايات المتحدة، ينظرون إليّ على أنني «بيضاء» وأفترض أنني بيضاء. في تلك السياقات، يعني هذا أنني بيضاء بمغزى ما، وبناء عليه لديّ معرفة بامتياز البيض مستقاة من داخل جماعات البيض. فضلا عن هذا، فعلى الرغم من مولدي في بنما، نشأت وترعرعت في جنوب الولايات المتحدة (فلوريدا)، حيث ساد طوال الشطر الأكبر من طفولتي أوضاع جيم كرو للتفرقة العنصرية بشكل رسمي أو غير رسمي. أمي وزوج أمي من البيض الجنوبيين، بكل ما يمكن أن يتضمنه هذا. على أن أبي كان من اللاتين يحمل في أعطافه ميراثا إسبانيا وهنديا وأفريقيا. أما عائلته، وبالتالي تلك الناحية من عائلتي لم تغادر بنما قط، وكان حلوله بصفته الخاصة هنا كطالب

(*) المراجعية revisionism مصطلح يعني الولاء لمعتقد ما أو جماعة ما، ثم إشاعة المراجعة والنقد لمبادئها من قلب صفوفها. وهو المعنى المقصود هنا على وجه الدقة، أي مراجعة العنصرية البيضاء والتشكيك في مبادئها بل والإطاحة بها من داخل صفوف البيض أنفسهم لا سواهم. ونحن الآن بإزاء واحدة من جمالات الفلسفة النسوية.
وقد تفيد الإشارة إلى أن الماركسية قد اشتهرت باستعمال هذا المصطلح، وبات يعني تهمة وإدانة لكل ماركسي تراوده الرغبة في مراجعة مبادئ الماركسية وتعريضها لشيء من النقد. نذكر في هذا الصدد المفكر الإيطالي أنطونيو غرامشي A. Gramsci (1891 - 1937) الذي تعد فلسفته من أسبق المعالم التجديدية في الفلسفة الماركسية، خصوصا من حيث إنها توهن من حدة مقولة الصراع الطبقي. في العام 1926 اعتقله موسوليني بتهمة المراجعية بمعنى إعلان الولاء للماركسية للتسلل إلى صفوف الطبقة العاملة من أجل إشاعة التشكيك في المبادئ الماركسية والعمل على تقويضها. وبهذه التهمة ظل غرامشي في السجن، حيث كتب مؤلفاته الضخمة، حتى وفاته في ريعان العمر شهيدا من شهداء الإخلاص للماركسية. [المترجمة].

جامعي. وإذ نشـــأنا، أختي وأنا، في فلوريدا، فقد كان يتم تقديمنا بشكل عام للوافدين علـــى أننا «الابنتان اللاتينيتان» لأمي. وبالتالي عرفت أيضا شـــيئا عن الشـــوفونية البيضاء، أغلبه ذو نكهة ثقافية (مثلا، «يجب أن تكوني ممتنة لوجودك في هذا البلد»، وغير ذلك من افتراضات تصنيفية لا أساس لها).

ذات مرة ســـمعت دعابة للمنظِّر القانوني جيرالـــد توريز G. Torres بأن اللاتين لديهم نزوعا نحو الغطرســـة بشأن المســـائل العرقية؛ لأن اللاتين في العادة مختلطون عرقيا، وغالبا ما يفترضون أنهم يعرفون ماذا يعني أن يكون المرء هنديا، وأن يكون أبيض، وأن يكون أســـود! وأيضا يفترض اللاتين أحيانا أننا غير قادرين على العنصرية المضادة للسود أو المضادة للهنود لأن معظمنا له أســـلاف ما من الســـود أو من الســـكان الأصليين [2]. لا أريد أن أصطنع هذه الافتراضات، وبالقطع يفرض لون بشـــرتي عكسها. بيد أنني حاولت أن أستخدم موضعي التقاطعي كمصدر لأن نأخذ في الاعتبار تعددية «الخبرات المعيشة» للهوية المُعَرِّقنة في الولايات المتحدة [3].

النساء البيض والهوية البيضاء

البياض كلٌّ متجانس ومتشـــظ معا. وعلى خلاف الهوية اللاتينية التي تُفهم على أنها مختلطة، وخلافاً للهوية الأمريكية الأفريقية بحكم القطرة – الواحدة الجامع (*)، يُمنـــح البياض فقط لأولئك (المفترض أنهم) بيض «خُلّص». في الماضي التاريخـــي القريب، لم يكن ذلك قاطع الوضوح بهذه الصـــورة، مادام اليهود والإيرلنديون والإيطاليون وآخرون من جنوب أوروبا كان يتـــم أحيانا اســـتبعادهم مـــن البياض، وفي أحيان أخرى يســـتمتعون (خلافـــا لأولئك الذين يحملون ميراثا أفريقيا بشـــكل جزئـــي، مهما كان يســـيرا) بمنزلة بين بين كالبيض تقريبـــا، ولكن ليس المنزلة المكتملة. ولكن الآن، في التيار الســـائد في أمريكا العاديـــة المألوفة، بات من المفترض أن الحدود المرسومة حول البياض حدود واضحة.

(*) حكـــم القطـــرة – الواحدة one-drop rule ، مصطلح تاريخي فـــي العامية الأمريكية، يعني أن يوضع في عداد الســـود كل من يحمل في عروقه ولو قطرة واحدة من دماء الســـود، بمعنى أن أيا من أسلافه كان من السود. في عام 1910 أصبح حكم القطرة – الواحدة قانونا ساريا، أولا في ولاية تنيسي، ثم في ولاية فرجينيا العام 1924، ثم في سواهما من الولايات. [المترجمة].

وفي مغزى آخر، كان البياض دائما متشظيا بفعل الطبقة والجنوسة والجنس والإثنية والسن والقدرة الجسمانية. وكانت امتيازات البياض الممنوحة متفاوتة في توزيعها وأيضا تقتصر على الاختلاف (مثلا، امتياز الحصول على وظيفة للرجل، وامتياز عدم العمل للمرأة، وهكذا). في كثير من الأدبيات النسوية، يوصف موضع الذات المهيمنة المعيارية تفصيلا باعتباره موضع ذات لأبيض ذي نزوع للجنس الآخر من الطبقة الوسطى قادر جسديا وذكر. تثقل موازين هذا الشكل المعياري أيضا في السرد الثقافي لإعادة تشكيل علاقات البيض - السود؛ وكانت أفلام «الرفقة» السينمائية حول الرجال البيض والرجال السود أكثر كثيرا من الأفلام التي تستكشف العلاقيات بين النساء[4]. في «الراقص مع الذئاب»، ثمة مراجعة لسردية المصير البادي (*) مركزها ذكر أبيض معياري لينفذ القصة؛ ويبدو هذا على أنه إذا كان البياض سوف يُطرح فلا بد إذن من إعادة صياغة وضعه بشكل يخرجه من المركز. والرجل الأبيض الذي يتعلم من جديد مكانه له قوة ثقافية ومغزى محسوس لن يكونا لأي شيء آخر - مثلا، لأي مراجعة مركزها المرأة. ولا بد أن هذا الموقف يثير السؤال، ما هي علاقة النساء البيض بالبياض؟

قدمت النظرية النسوية إجابات عديدة لهذا السؤال، وتمركزت معظم المساجلات حول ما إذا كانت النساء البيض يستفدن على وجه العموم من البياض، أو ما إذا كان البياض حيلة ماكرة لتقسيم النساء والحيلولة بين النساء البيض وبين تفهم مصالحهن الحقيقية. جادلت بعض النسويات بأن التحيز الجنساني للذكور أكثر أساسية من النزعة العنصرية، بمعنى أن الهوية الجنسية أهم من الهوية العرقية في تحديد المنزلة الاجتماعية. مثلا تجادل شولاميث فايرستون (1970) S. Firestone بأن النزعة العنصرية الموجودة بين النساء البيض شكل من أشكال الزيف أو الوعي

(*) القدر البين أو المصير البادي Manifest Destiny اعتقاد ساد الولايات المتحدة في القرن التاسع عشر، مفاده أن الأمريكيين لاسيما من أهل العرق الأنجلوسكسوني لا بد أن يتوسعوا ويمتد نفوذهم ليشمل القارة الشمالية بأسرها، هذا قدر ومصير لأنه لا رجعة له ويبدو ظاهرا للعيان، فهو بين. استخدموه لتبرير الحرب مع المكسيك في العام 1840، تعرض لنقد بعد هذا وراح يذوى بعض الشيء. [المترجمة].

الزائف الذي لا يتمثل مصالحهن الحقيقية. وبالمثل تجادل ماري ديلي M. Daly (1978) بأن الاتهامات الموجهة للنسويات بالعنصرية تخدم أغراضا بطريركية بأن تذكي الانقسامية بين النساء. وتبعا لديلي، ينبغي أن تنسحب النسويات من تحديدات الهوية بالعرق والقومية والإثنية، وهي تحديدات صنعها الذكور.

نسويات أخريات انتقدن هذه النظرة. تجادل مارغريت أ. سيمونز M. A. Simons (1979) بأن الدعوى القائلة إن التحيز الجنساني هو الأساس إنما تستهين بالاضطهاد العنصري وتطرح افتراضات غير صائبة مفادها أن التحيز الجنساني وحده يمكن أن يقدم تفسيرا كافيا لجرائم الإبادة الجماعية والحرب (مثلا، أن الرجال البيض «يؤنثون» الرجال غير البيض أو اليهود). إن وجود صورة من صور التحيز الجنساني في كل مجتمع لا يبرر التصور البطريريكي الذي يعمم العلاقات بين الرجال جميعا والنساء جميعا في تخليل واحد لا تمايز ولا تفاضل فيه. وفقا لسيمونز، لابد أن نفهم هوية النساء البيض من حيث البياض ومن حيث الأنوثة معا. وأيضا تجادل غلوريا جوزيف G. Joseph (1981) بأن النساء البيض أدوات للنزعة العنصرية ومتبرعات بها في آن واحد، وأن النسويات لا بد أن يعترفن بالوضع الاجتماعي للنساء البيض، ويتصدين له بوصفه قامعا ومقموعا معا. والواقع أن جوزيف تؤكد أنه نظرا إلى الامتيازات الواسعة للبياض، فإن المصلحة الذاتية الفورية للنساء البيض هي التمسك بالنزعة العنصرية. وتقترح أننا في حاجة إلى استكشاف مفهوم «تفوق الأنثى البيضاء» تماما كتفوق الذكر الأبيض.

أما مقال أدريان ريتش A. Rich «خائن للحضارة: النسوية، العنصرية، كراهية النساء» «Disloyal to Civilization: Feminism، Racism، Gynephobia» (1979) فيجرى استخدامه على نطاق واسع في مساقات دراسات المرأة، ويتناول هذه القضايا بطريقة تتجه أساسا إلى جمهور من النسويات البيض. تطور ريتش في هذا المقال مفهوم «الأنا - وحدية البيضاء white solipsism» لكي تصف ممارسة إدراكية تتضمن أخذ منظور البيض كمنظور كوني. وتجادل بأن «التعامى عن الألوان»، أو مثال

تجاهـل الهويـات العنصرية، يقع في أحابيل الأنــا - وحدية البيضاء لأن المجتمــع العنصري لا يملك منظــورا حقيقيا يتعامى عــن الألوان ويمكن الأخذ به. أمــا مطالبة البيض بمنظور يتعامى عن الألوان فإنهـا مطالبـة لا تعمل إلا على إخفاء التحيز في تصوراتهم.

تطــرح ريتش نقدا عميــق التبصر للتعامي عن الألــوان، وعلى خلاف نســويات راديكاليات أخريــات، تعترف بمغزى عنصرية النســاء البيض. على أي حــال، تواصل ريتش طريقها لتضع التحيز الجنســاني في مركز حياة النســاء جميعا ولكي ترســم صورة للنســاء البيض بوصفهن أساسا ضحايا للعنصرية ولســن فاعلات يســاعدن في دعمهـا. تزعم ريتش أن النســاء البيض لا يصنعن النزعة العنصرية ولكنهــن مدفوعات دفعا إلى خدمة المؤسســات العنصرية، وأن أولئك اللاتي يتصورن أنهن مستفيدات مــن العنصرية مخدوعات. في رأيها، النســاء البيض يتلمظن غيظا لأنهن بلا ســلطة ولا قوة، وعنصريتهن متنفس لهــذا الغيظ ضل طريقه، وهذه الرؤية مراجعة يسيرة لرؤية فايرستون. وفي تفسيرات ريتش، العبودية أدق وأحق من تفوق البيض في أن توصف بأنها مؤسسة بطريركية؛ وإلقاء اللوم على النساء البيض هو إعاقة لعملية تشكيل الروابط السياسية والوجدانية بين النســاء البيض والنســاء غير البيض. أما ما يبدو من حماية تسبغها البطريركية على بعض النساء البيض فإنها تهبط بمنزلتهن وتفرض عليهن الطفولية وقلة الحيلة. ومن ثم تكمن المصالح الحقيقية للنســاء البيض في صنع التحالف مع النساء الأخريات، وليس مع الرجال. يوعز هذا التحليل بأن «بياض» النساء البيض ليس البتة هو ذاته «بياض» الرجال البيض.

وعلــى النقيض من هذا، اقترحت مارلين فــري (1992، 1983) M. Frye أن النساء البيض لم يتملصن أبدا من الامتياز العنصري على الرغم من قســوة التحيز الجنساني. وإنه لأحد ملامح هذا الامتياز العنصري أن النســاء البيض أمامهن الاختيار في أن يســمعن أو لا يســمعن - وفي أن يستجبن أو لا يستجبن - لمطالب النساء الملونات ونقودهن. تعمل العنصرية على توزيع متفاوت للســلطة المعرفية العامة لإصدار أحكام وقرارات، منها على ســبيل المثــال الحكم بأن البيــض غالبا ما يفترضــون أن لهم الحق

فـــي تقرير الهويـــة العرقية الحقيقية أو الدقيقة لـــكل فرد. وحين تجاهر النســـويات البيض بأن النساء البيض أساسا نساء، فإن هذا امتداد لما هو في جوهره امتياز البيض.

ينبغي على النسويات البيض، في رؤية فري ألا يكنّ مخلصات للبياض. لأنـــه من الممكن تفهم أن النســـاء البيض يـــردن أن يعاملن ككائنات آدمية، وغالبا ما تأخذ نســـويتهن شـــكل السعي لتحقيق الاســـتحقاقات الكاملة «للأبيضية whiteliness» وهي ما تُعرّفة فري بأنه منزلة مشيدة اجتماعيا لتمنح الاســـتحقاقات والسلطة. مثلا، مطلب المساواة يعني ضمنيا وعمليا مطلب المســـاواة مع الرجال البيض (مطلب المســـاواة مـــع أهل بورتوريكا مثلا من الصعب أن يعني تحريرا). أما مطلب المســـاواة مع الرجال البيض فهـــو بالضرورة مطلـــب تحقيق «الأبيضية»، وهـــي منزلـــة تعتمد في قوتها واســـتقلاليتها على بنيات عرقيـــة للعلاقات الاجتماعية. وكشـــأن ريتش وفايرســـتون، تحاج فري بأن التضامن مع الرجال البيض ليس في النهاية من مصلحة النساء البيض. لقد دفعت العنصرية بالرجال البيض إلى قمع وتقييد الحياة الجنسية للنساء البيض وقدراتهن الإنجابية من أجل ضمان توالد ســـكان بيض «خلّص». ولهذا يجـــب ألا نكون مخلصات للبياض وألا نتلقن ما لدينا من فروض «الأبيضية» للاستحقاقات وللسلطة.

ماذا يعني عمليا أن «نصبح غير مخلصات»؟ بالنسبة إلى فري وريتش، من الواضح أنه لا يمكن أبدا أن يعني شكلا ما من أشكال التعامي عن اللون أو عن الفردية، وهذا لن يفعل إلا حجب امتياز البيض والمنظورات البيضاء المتضمنة. إذن، كيف يســـتطيع البيض أن يكنّ غير مخلصات للبياض بينما يعترفن بمغزى هويتهن العرقية الخاصة بهن.

المران على مناهضة العنصرية

ثمة مقاربة ليبرالية للإجابة عن هذا السؤال، تطورت في كتاب جوديث كاتز المنتمي للكلاسيكية الجديدة «االصحوة البيضاء: كتيب من أجل مران على مناهضـــة العنصرية» (Katz 1978). وهـــذا الكتاب تمثيل للمقاربة الســـيكولوجية الشـــعبية للنزعة المضادة للعنصرية، وهي مقاربة غالبا ما

تنشــأ عن، وتهدف إلى أن تتلاءم مع، نوعيات الورش الداخلية التي تلتقي جماعات تنامت عن الشــركات الأمريكية منذ ســتينيات القرن العشرين، على الرغم من أن الســياق الخاص بكاتز أقرب إلى أوســاط الجامعات. كثيرةٌ هي الشــركات التي اكتشفت أن العنصرية (في بعض الأحيان) تعوق الإنتاجية، ولهذا تم التعاقد مع استشاريين لإعادة تدريب و«توعية» موظفي الإدارة البيــض. وبطبيعة الحال، هذا مجرد جانب من جمهور «المران على مناهضة العنصرية»؛ وثمة بعض الجامعات ومنظمات الحركات الاجتماعية جربت هذه المقاربة. على أن المواضع الاجتماعية المتعينة ومصادر التمويل الاقتصادي في حاجة إلى أن توضع في الاعتبار حين تحليل مقاربات إعادة التثقيف والتعليم المستخدمة في ورش العمل المناهضة للعنصرية.

يعزو «الصحوة البيضاء» مســؤولية واسعة النطاق عن العنصرية على كاهل البيض. وكاتز، مع ذلك شــديدة الانتقاد لتثبيت الذنب على البيض، لأن هذا تقوقع في الذات. وتشرح لنا كيف أن مثل هذه الانتقادات جعلتها تنتقل من جماعة التقاء البيض - الســود إلــى جماعات كلها من البيض. وكذلك تتجنب اســتخدام أناس ملونين في إعــادة تثقيف وتعليم البيض، لأنهــا كما تقول وجدت هــذا يدفع البيض إلى التركيــز على نوال القبول والغفران من مدربيهم غير البيض.

إن مواجهة العنصرية بفداحتها وعمقها مواجهة موجعة ومحبطة، كأن يفقد المرء إحساســه بالثقة بالنفس، بل وحــب الذات؛ بيد أن كاتز مع كل هذا ترفع لواء الأمل في أن البيض يمكن أن يصبحوا مناهضين للعنصرية وأننــا «قد نجد في نهاية المطــاف راحة في حراكنا نحو التحرر» (1978، vii). إن العنصرية تســبب المعاناة للبيض؛ تشــل مجامــع نموهم الفكري والنفسي وتوصد عليهم أبواب «سجن نفسي يقعون كل يوم من أيام حياتهم ضحايــا له ولقمعه إياهــم» (14، 1978). مثل هــذه الدعاوى لا تفضي بطبيعة الحال إلى أن إيذاء العنصرية للبيض أســوأ من إيذائها للجماعات الأخرى أو مســاوٍ له. وعبر صفحات الكتاب، تترسم صورة للعنصرية من حيــث هي بشــكلٍ ما الفاعل الأكبر ذو الأجنــدة الخاصة به، يمارس فعله بشكل منفصل عن الناس البيض.

تأخذ هذه المشكلة مغزى مضاعفا نظرا إلى أن مناهضة العنصرية والمران الحساس صناعة نامية في شركات الولايات المتحدة الآن، وهي الشركات نفسها التي تواصل ثقافتها استخدام العنصرية والشوفونية الثقافية كذريعة لدفع أجور أدنى كثيرا للملونين عن طريق بخس قيمة عملهم الذي هو في واقع الأمر ذو قيمة مضاهية أو لعله عمل أشق. لا تشير كاتز إلى الاستغلال أو إلى الحاجة لإعادة توزيع الموارد، وبدلا من هذا تعالج العنصرية كمرض نفسي يمكن مداواته من خلال تعديل السلوك. وعلى الرغم من أن العنصرية بلا جدال توهن من عزائم البيض بطرق عديدة، فلن نستطيع أبدا استجلاء ما يعوزنا فعله للتغلب عليها من دون تحليلٍ لهذا الذي يستفيد من العنصرية ويعمل على إذكائها.

على أي حال، يقوم كتاب «الصحوة البيضاء» بتطوير فعال لعمليات يمكن أن تسمح بالاستكشاف الجماعي للوعي العنصري الأبيض والتفكير النقدي فيه. إنه يبني على معرفة البيض أنفسهم الضمنية بالعنصرية، وبالتالي يزكي التفكر في شأنها، يعزز ثقة البيض في قدرتهم الخاصة على الفعل وعلى مواجهة مقاديرهم. وبشكل مُعِين حقا يقر بأرجحية استجابات البيض الانفعالية من قبيل الغضب والشعور بالذنب والمقاومة، من دون النظر إليها كمؤشر دال على عنصرية لا يمكن التغلب عليها. وبدلا من هذا، يعمل على تطوير عمليات المجموعة والبيئات الداعمة التي يمكنها بث هذه الاستجابات الانفعالية، والعمل من خلالها والتعالي عليها. ولديّ على أبسط الفروض تقارير تحكي أن هذا الكتاب جرى استخدامه بشكل فعال في سياقات التنظيم السياسي لتلقين البيض مبادئ استكشاف الطبقات العديدة للعنصرية وفرضيات تفوقهم وسيادتهم الكامنة في صلب تفاعلاتهم، والتأمل فيها.

ثمة نقطة ضعف ملحوظة في كتاب «الصحوة البيضاء» وهي أنه لا يطرح هوية بيضاء تحولية جوهرية. تجادل كاتز ضد إحلال البياض محل الهويات الإثنية على أساس أن هذا يلقي ظلال العتمة على التنظيم المُعَرّقن للتفوق الأبيض، وبالتالي تستمسك بالحاجة إلى تحديد الذات بأنها بيضاء. بيد أن البياض يتقرر في كتاب «الصحوة البيضاء» كمحض هوية لامتياز غير عادل

قائـــم على تفوق البياض؛ وأنه على خلاف الهويـــات الإثنية ليس له مضمون ثقافي جوهري آخر. المرحلة الخامســـة من عملية المران تُســـمى «العنصرية الفردية: معنى البياض»، والهدف الأول المدرك هو مســـاعدة المشـــاركين على «استكشـــاف ثقافتهم البيضاء وتطوير مغـــزى للتطابق الإيجابي مع بياضهم» (1978، 135). غيـــر أن الـــورش في هذه المرحلـــة لا تناقش إلا الرفاهيات والامتيازات المقترنة بالبياض. ومن بين الاتجاهات التي تيسر هذا ما هو آتٍ:

> ينبغي أن تســـاعد الجماعة على تعيـــين ما هو إيجابي في كون الإنســـان أبيض. من الضروري بالنســـبة إليهم أن يشـــعروا شعورا طيبا تجاه أنفســـهم كإناس بيض. كثيرا ما أنكر البيض بياضهم لأنهم يشعرون أن كون المرء أبيض أمر سلبي (Katz 1979، 145).

علـــى أن الكتـــاب لا يقدم أي عون في تحديد ما يمكـــن أن تكونه تلك الجوانب الإيجابية، وبالنظر إلى ســـياقه، لا بد أن يجد القراء صعوبة في أن يخمنوا كيف يمكـــن أن تطرح كاتز تحديدا موضوعيا للبياض اللهم إلا في حدود العنصرية والامتياز غير العادل.

في العام 1992، إبان الاحتفال بمرور أربعة قرون على فتح كولومبوس، شـــاركتُ في ســـيراكوزا مع المنتدى الإيطالي الأمريكي المحلي المناصر في مســـاجلة عامة حـــول المعاني السياســـية لذكرى كولومبـــوس. وزعموا أن الأمريكيـــين ذوي الأصول الإيطاليـــة يعانون من تمييـــز مكثف ومتواصل في هذا البلـــد، وأن الاحتفال بذكرى كولومبوس بالغ الأهمية لأنه تصعيد لكبرياء هـــذا المجتمع المحلي وغرس للاعتراف بالإســـهامات المهمة التي قـــام بها الإيطاليون. وأنا أوافق على توصيفهم للموقف والحاجة إلى رموز ثقافية إيجابية، بيد أني أتســـاءل: لماذا لا تكون الرموز المستخدمة ليوناردو دافينشـــي ومايكل أنجلـــو أو حتى ماريو كومو بدلا من رجل مســـؤول عن جرائم إبادة جماعية عابرة للقارات واســـتعباد لســـكان أمريكا الأصليين؟ لـــدى الإيطاليين ثروة خاصة من قادة الثقافة المســـتحقين للإعجاب، لذا أجد إصرار المنتدى المســـتمر علـــى الاحتفال بكولومبـــوس يوعز إليّ بأن المرمى أكثر من مجرد تحقيق المساواة للجماعة.

إذا كان للهوية البيضاء أن تتحول، فإنها في حاجة إلى ما يفوق إعادة البناء الجوهرية، بما فيها من مراجعة للسرديات التاريخية والمرتكزات الثقافية. الجزءان التاليان حول محاولتين أحدث لإحداث التحول في البياض، وكل منهما له اشتباك مع المقاربة الليبرالية.

ناكثو البياض

في جريدة «ناكث العرق: جريدة حركة المحو (*) الجديدة» Race Traitor: A Journal of the New Abolitionism يمكن أن نجد المواقف الأكثر راديكالية التي ظهرت في السنوات الأخيرة لمناهضة العنصرية البيضاء. خلقت الجريدة فضاء، يمكن أن يتشارك فيه الراديكاليون البيض مع الملونين وتنتشر الأفكار واسترجاعها ونقدها، ويساعدون في تعليم أنفسهم وقرائهم التاريخ «الحقيقي» للحرب الأهلية والميراث المهدر لمقاومة البيض للعنصرية. يمكنهم أيضا تطوير تحليلاتهم النقدية لظواهر اجتماعية راهنة، من قبيل التعددية الثقافية وتزايد حالات العبور التحويلي(**) بين الشباب البيض.

محررا الجريدة نويل إغناتيف وجون غارفي مناهضان للرأسمالية، ويؤمنان بأننا يجب أن نرحب بدعوى نزع السلاح. ولعل أفضل تصنيف لسياستهما هو الفوضوية التحررية، وهذه لها جرائد فوضوية أخرى كثيرا ما تعيد نشر مواد من جريدة «ناكث العرق» أو تشير إليها. يستبسل المحرران من أجل منظور سياسي قوي للطبقة العاملة، وقد تمكنا من تطوير احتواء الطبقة في صفوف كتاب الجريدة، وهذه خاصية نادرا ما تتصف بها جرائد يسارية من أي نوع. وبشكل مثير للاهتمام، قليلا ما بذلا الجهد لصنع التحالف بين النسويين أو النشطاء المثليين، ربما

(*) Abolitionism مصطلح أطلق على حركة قامت من أجل «محو العبودية» واستئصال شأفتها ونزع كل ما يمكن أن يكون قد تبقى من آثارها. أجل انتهت العبودية الآن، ولكن لعل التفرقة العنصرية واضطهاد السود، أي عنصرية البيض في أمريكا من ذيول العبودية. ومن ثم تهدف الجريدة إلى محو التفرقة العنصرية، استمرارا للعمل الذي كان من أجل محو العبودية. فهل يمكن إذن وضع مقابل عربي للمصطلح حركة محو العبودية/العنصرية؟ [المترجمة].

(**) المقصود بالعبور التحويلي crossover هو الانتقال من موقع إلى موقع أو العبور إلى موقع آخر يعني تبديلا للموقف. تقصد الكاتبة العبور من موقف الولاء لقيمة البياض بكل أبعادها العنصرية إلى موقف يعني تحول إلى مناهضة العنصرية. [المترجمة].

لأنهما يريان هذه المسائل غير ذات اتصال مركزي بتفوق البيض. وهذا ما نتج عن تحليل يتواتر بانتظام في الجريدة مفاده أن «تفوق البيض» كان إلى حد كبير أيديولوجيا استخدمها الأثرياء والأقوياء لخداع البيض الفقراء، فيجعلون ولاءهم للعرق أقوى من ولائهم للطبقة، وهكذا يعمونهم عن مصالحهم الخاصة. وعلى أي حال، يمكن كما رأينا اصطناع حالة مماثلة بالنسبة إلى النساء البيض وكذلك بالنسبة إلى المثليين البيض.

أكثر الجوانب أهمية في هذه المقاربة هو مجاهرتها بأن البيض بؤرتها. وعلى خلاف منشورات يسارية أخرى تسعى إلى تنمية جماعات متعددة الأعراق، تبدو جريدة «ناكث العرق» مؤمنة بالاحتياج إلى شبكة عمل سياسية للناكثين البيض من أجل التركيز على استرجاع التاريخ الأبيض المضاد للعنصرية، وتعميق تحليل البياض والعنصرية، وتشجيع الاتجاه المحدود لكن النامي بين الشباب البيض للتمرد ضد التراتبيات الثقافية العنصرية وفرض التفرقة العنصرية. ولننظر إلى تقرير المحررين عن موضوع الخبر التالي:

> وفقا للتقارير الصحافية وتقارير مراسلينا، تبدو على العرق الأبيض معالم التشظي في المناطق الريفية في غرب الوسط. العديد من طالبات مدرسة نورث نيوتن العليا بالقرب من موروكو بإنديانا، من المستجدات والقدامى، اللاتي يطلقن على أنفسهن جماعة «حرة في أن أكون أنا»، شرعن أخيرا في جدل شعورهن في كتلة من ضفائر وارتداء سراويل الجينز الفضفاضة والأحذية العسكرية ذات الرقاب، إنه طراز الزي المقترن بثقافة الهيب هوب. أما موروكو فهي مجتمع محلي في مزرعة صغيرة تبعد سبعين ميلا جنوب شيكاغو، ومن بين ثمانمائة وخمسين طالبا وطالبة بالمدرسة ثمة اثنان من السود. البيض في البلدة اتهموا الجماعة بأنها «تفعل فعل السود»، وكان رد فعل الطلبة الذكور بإطلاق أسماء عليهن والبصق في وجوههن، ولكمهن ودفعهن إلى الخزانات، وتهديدهن بالمزيد من العنف. ومنذ أواسط شهر نوفمبر رُحن يتلقين

> تهديــدات بالقتــل وتخويفا بالقنابل واجتماع حاشــد لكو كلوكس كلان بالمدرســة. وقال أحد الطلاب الذكور البالغ من العمر ســتة عشــر عاما: «هذا مجتمع محلي للبيض، وإذا كــن لا يرغبن في أن يكــن بيضا، فعليهن أن يرحلن».
>
> (Ignatiev and Garvey 1996، flyleaf)

لــم يقتصر الأمر علــى أن تواجه الطالبــات معارضة عنيفة، بــل إن إدارة المدرســة أوقفت قيدهــن بحجة «انتهاكاتهن للزي المدرســي». حظي هذا المثال بتغطية إعلامية واسعة في برنامج المنوعات «ويليام مونتل شو»، ومن الواضح أنه نوع من التمرد التلقائــي الذي «ينطلق في وجهك»، وهو ما تصبو جريدة «ناكث العرق» إلى تشــجيعه. وكان تعليق المحررَين، «تكشــف هــذه الحادثة عن القوة الهائلة لثقافة العبور التحويلي في تقويض تضامن البيض وسلطة الذكور معا».

مــن المهم أن نتفهم لماذا وجدت جريدة «ناكث العرق» أن حدثا من هذا النــوع باعث للأمل علــى هذا النحو، بدلا من أن تنظــر إلى أحداث أكثر شيوعا وبالقطع داجنة أكثر، ينظمها البيض المناهضون للعنصرية في حرم الجامعات ودعم البيض لجهود سياســية في هــذا الصدد من قبيل حملة إطلاق ســراح موميا أبو - جمال (*) والحملات الاتحادية، والمسيرات في ذكــرى مارتــن لوثر كنغ. يختلف مــا حدث في موروكــو بإنديانا عن هذه الأحداث في أنه كان تمردا تلقائيا (والتلقائية هي ما يحلم به كل فوضوي) ينطوي على رفض للهوية البيضاء.

حجر الزاوية في موقف جريدة «ناكث العرق»، هو «ألا نقبل بأقل من محو عزم العرق الأبيض على وضع أســس انطلاقة جديدة» (1996، 2). والشعار الرئيســي للجريدة هو «خيانة البياض إخلاص للإنسانية» (10، 1996). إن البيض في حاجة إلى تحدي «سلســلة العمليات المألوفة» لـ «المؤسســات التي تعيــد إنتاج العرق كمقولــة اجتماعية»[3]. يجادل المحــرران، على طريقة ما يقوله فوكو في بعض الأحيان، بأن البياض يتحول إلى شيء واقعي من خلال

(*) موميا أبوجمال Mumia Abu-Jamal ناشط وكاتب أمريكي، كان رئيسا لرابطة الصحافيين السود في فيلادلفيا، من مواليد عام 1954 ، اتهم بقتل شرطي في العام 1981، وصدر الحكم بإعدامه في الجلســة الأولى لمحاكمته بسرعة أثارت الدهشــة، وباتت قضيته من قضايا السود التي تشغل الرأي العام. [المترجمة].

الممارسـات الاجتماعية التي تحدث في التفاعلات الاجتماعية اليومية التي لاحصـر لها، وأن هـذه العملية تمارس فعلها فقط، لأنهـا تفترض أن الناس الذين يخططون لأمر البياض سـوف يقومون بدورهـم وفقا للقواعد. «على أن قواعـد المنتدى إذا خرقها عدد كافٍ من أولئـك الذين يبدون بيضا» فإن شيئا كهذا، على سبيل المثال، «يجعل الشرطة تتشكك في قدرتها على التعرف على الشـخص الأبيض،» وهذا يمكن أن يعرقـل الآلية بجملتها، وقد ينمحي البياض (13، 1996). ما هو عدد المنشـقين البيض الذي يتطلبه مثل هذا؟ بالنسـبة إلى فرجينيا يكفيهـا جون براون واحد – علـى خلفية من مقاومة العبيـد (13، 1996). كانت فعلته «حلقة من سلسـلة من الأحداث تضمنت أفعـالا وردود أفعال متبادلة تجاوز مداها ما يمكن أن يتوقعه أي شـخص – حتـى اندلعت الحرب (13، 1996). هكذا، مع إصرار الملونين على المقاومة، قد تكون أفعال البيض في خيانة العرق هي كل المطلوب لإشعال حرب أهلية، وهي ما يمكن أن تكون في هذه المرة حربا ثورية أيضا.

من الواضـح أن مثل هذا التفكير الإسـتراتيجي يمثـل رجع الصدى لحساسـيات ما بعد الحداثة لدن الشـباب الراديكالي الآن، وفيما أعتقد يفسـر جانبا من جوانب الاهتمام المتزايد بالنظريات الفوضوية في التغير الاجتماعي. هـذا يعني أن ما بعد الحداثة والفوضويـة، كليهما، يقدمان تبريـرا نظريا للاعتقاد الراهن بأن «حـروب المواقف» من الطراز القديم الذي يتخذ شـكل المواجهة بين فريقين ميئوس منهـا في تغيير تضاريس القوة الرأسـمالية، حيث إن مصادر هذه القوة ذاتها لا تتمتع بأي شكل من أشـكال الثبات، سـواء من حيث مركزها أو من حيث توزيعها الجغرافي. ويمكـن أن نأمل في أن تكون أحـداث كافية على شـاكلة حدث موروكو، هـي المُحفِز الذي نحتاج إليه، في موقف لا يمكن فيه رسـم خريطة للقوة السياسـية، وتوجد القوة الاقتصادية من دون قاعـدة تنظيميـة راسـخة، ولا تتميز العلاقات السببية بين السياسة والاقتصاد والثقافة بأي ثبات.

ولكـن ما هي الأنماط الأخرى من خيانة الأبيـض التي يمكن أن ينخرط فيهـا المرء الآن؟ يرفض الأفـراد البيض في حركة الحقـوق المدنية تضامن البيض وفقا لقوانين جيم كرو، جلسـوا لتنـاول الغداء في مواجهة الأمريكان

الأفارقة، وركبوا في مؤخرة الحافلة، وساروا في معارضة مفتوحة لمجتمعاتهم المحلية. كانت هذه بلا ريب أفعالا سياسية من أفعال الخيانة الاجتماعية، وقد استفزت ردود فعل عنيفة تماثل في وحشيتها ردود الفعل التي يعاني منها السود أنفسهم. وفي غياب حركة اجتماعية من هذا القبيل، ثمة أفعال أخرى يمكن أن يتخذها البيض قد لا تكون درامية هكذا لكنها تبعث رسائل مماثلة، من قبيل ارتداء ملابس كالأزياء التي اختارتها جماعة «حرة في أن أكون أنا» في موروكو، أو في اختيار المدارس والأحياء السكنية، وأفعال أصحاب العقارات وغيرها من الخدمات والأعمال. على أي حال، قليلا ما يمكن التنبؤ بمعان مثل هذه الأفعال خارج سياق حركة سياسية واسعة الانتشار إعلاميا، بل ويمكن أن تكون لها نتائج غير متوقعة وضارة، كما يحدث عند اختيار حي أقلية من البيض تساعد فعلا في تجميله وترميمه. في حالة موروكو، تعرض واحد من الطالبين الأسودين للتهديد والتحرش، وهاجم رجلان من البيض أمه حين كانت تتسوق في المدينة وأوسعاها ضربا. هكذا واجهت الأسرتان السوداوان في المدرسة الجانب الأكبر من العنف، وهما أسرتان لم يستشرهما أحد وربما لم تستعدا للهجوم. وإذ نفتقد التحكم الشامل في مدلولات وآثار أفعالنا، ومع غياب حركة سياسية لـ «خيانة الأبيض» تتمتع بالانتشار الإعلامي الواسع ويمكنها تداول المعاني، تظل النتائج الفعلية لأفعال الأفراد غير مؤكدة.

وعلى أي حال، تظل المشكلة الكبرى في اقتراح جريدة «ناكث العرق» هي أن البيض، بمعنى ما له أهميته، لا يستطيعون التنكر للبياض. ومظهر المرء من حيث هو أبيض، يمارس فعله في منحه الامتياز بسبل عديدة لها أهميتها، والمجاهرة بالخيانة لا تجعل البيض غير حاملين لتلك الامتيازات حتى لو بذلوا الجهد الجهيد لتجنبها. وفي مقالة كتبها إدوارد إ. بيبلز للجريدة، نجده يعاود تفسير حادثة صغيرة حدثت له أمام حامل لعرض الصحف في ريتشموند العام 1976. حين أراد أن يبتاع جريدة من جرائد الأمريكيين الأفارقة، نظرت إليه البائعة البيضاء وراحت تشرح له: «أنت لست في حاجة إلى هذه الجريدة، إنها جريدة ملونين». فكان أن رد عليها بيبلز بصوت عال بما يكفي ليسمعه آخرون في المحل «لا بد أنك تفكرين في أنني أبيض». وهو يشرح ما حدث بعد ذلك.

> بُهتت البائعة. ولكــن في غضون ثوانٍ معدودة كانت قد أدركــت أن هذه الكلمات البســيطة تمثل فعــلا عميقا من أفعــال الفتنــة العنصرية. لقد غدرتُ بــ «عرقها الأبيض» كريم المَحْتِد... هاجت البائعة وماجت. لكن كان من الواضح أنهــا عجزت عن التصرف إزاء هذا الغدار. (مقتبســة في (Ignatiev and Garvey 1996،82).

لا يخامرني شــك فــي أن هذه الفعلة فــي الجنوب مثلــت فتنة عميقة. ولكن مثل هذه الممارســة لا يمكنها أن تستبعد تماما عملية الامتياز الأبيض، للأســباب التي ســبق ذكرها. وبعض البيض «الغدارين»، أصحاب امتيازات البيــض التي لاتزال تمارس فعلها إلى حد كبير، قد يشــعرون حينئذٍ بأن من حقهم فك لارتباط بالبياض من دون الشــعور بأي صلة بالمسؤولية عن فظائع العنصرية البيضاء في الماضي؛ أو ربما يعتبرون المجاهرة بأنهم «ليسوا بيضا» حــلا كافيا للعنصرية من دون همــوم الفعل النظامي أو الجماعي. وقد يصل هــذا الموقف إلى نهاية غير مريحة مماثلة لاتجــاه «التعامي عن اللون» الذي يتظاهر بتجاهل هوية المرء الخاصة به البيضاء ويرفض تحمل المسؤولية.

ترتبــط هذه المخاوف بملمح آخر من الملامــح التي أجدها في جريدة «ناكــث العرق»، ألا وهو الميــل إلى التأكيد علــى أن الأغلبية العظمى من البيض لــم ترتكب أعمال العنف العنصري (انظــر، مثلا، 16-17). طور الكاتبان إســتراتيجية بلاغية مقصدها تزكية عدم الارتباط وعدم التوحد بين البيض (خصوصا من الطبقة العاملة) وبين المؤسســات العنصرية، في الواقع يعني هــذا أن نقول «ليس هذا هو تاريخك الحقيقي، فلماذا تدافع عنه؟». من ناحية، تقوم هذه الإســتراتيجية على رواية لتاريخ الجنوب أدق من الرواية التي تعلمتها أنا نفســي في صفوف المدرســة: لم يخبرني أحدٌ البتــة بأن هناك عــددا كبيرا من البيض الفارين والمنشــقين إبان الحرب الأهلية. في أوســاط البيض في الجنوب، كان القول الشــائع خلال حركة الحقوق المدنية أن البيض الذين انشــقوا عن التضامن العنصري وناصروا «غوغائيــة - الرعاع»، أمثال الدكتور مارتن لوثر كنغ، كانوا شــماليين (من اليانكي!)، بالإضافة إلى اليهود. إن المراجعة الدقيقة للتاريخ الأبيض يمكن أن تكون استثارة وتشجيعا للبيض ذوي التوجهات المناهضة للعنصرية.

غيـــر أن ثمة خطـــرا في فك ارتبـــاط العمال البيـــض بماضي العنف العنصـــري: بعض العمال البيض شـــاركوا فعلا في مثـــل هذا العنف. ومع الطبيعة الســـرية لنشاط كو كلوكس كلان، من الصعب معرفة عددهم. أما الحكم انطلاقا من البلاغـــات العامة الموثقة ومحافل الإعدام خارج نطاق القانون، كما هو الأمر حين يصف دوبويس بأسف بالغ تمرير أصبع سوداء مقطوعة معروضة على الجمهور حين كان في طريقه للعمل في أطلانطا، فعلينا أن نستنتج، كما فعل سكان ألمانيا إبان فترة الحكم النازي، أن الناس البيض مـــن الطبقة العاملة في الجنوب وفي كل مـــكان كانوا يعرفون عن الفظائع ويوافقون عليها إلى حد كبير.

قبيل أن يتوفى جدي أنا، اكتشـــفت أنه في شـــبابه شـــارك في أعمال عنف كلان (*). كان مزارعا بالمشاركة، شبه أمي عاش فقيرا ومات فقيرا، عمل بالسخرة لحساب الأثرياء الذين كان يعمل عندهم؛ ولكن أيضا أعتقد أن إحساســـه بالتفـــوق الأبيض لابد قد أعانه على الخـــروج بثقة بالنفس اســـتغرقتها عودته للدراسة وهو بالغ لكي يتعلم القراءة والكتابة والحساب بمـــا يكفي لتطوير مهاراتـــه الوظيفية. لذلك، فعلى الرغـــم من أنني مثل إغناتيـــف وغارفي أعتقد بإمكانية بناء حجة مفادها أنه ليس من المصلحة الاقتصادية الشـــاملة لفقراء البيض التمســـك بالنزعة العنصرية (قطعا، حين نأخذ أكثر من جيل واحد في الاعتبار)، فأحســـب أن هذين الكاتبين قـــد نحّوا جانبا مســـألة الجرم الأخلاقي وعلاقتهـــا بالهوية الاجتماعية. يكتـــب غارفي قائلا «إنها عقيدتنا... غالبية من يســـمون بالبيض في هذا البلد ليســـوا ملتزمين بالتفوق الأبيـــض لا بعمق ولا عن وعي، كمعظم بني البشـــر في أغلب الأمكنة والأزمنة، سوف يفعلون الشيء الصحيح، إن كان هذا موائما» (12). بيد أن التمســـك بالتفـــوق الأبيض قد يكون عميقا لأنه غير واعٍ. إن البنيات الجماعية لتشـــكيل الهوية ضرورية لخلق الإحســـاس الإيجابـــيّ بالذات - الذات القـــادرة على أن تكون محبوبـــة - وإذا كانت تســـتدعي العنصرية، فإن تصحيح التوازن هنا لن يكون إلا عن طريق خلق بنيات جديدة لتشـــكيل الهوية. ويبدو أن العنصرية لها رواسب عميقة في نفوس البيض وتتخلق بعملية تتجدد كل يوم.

(*) «كلان» اختصـــار لاســـم جماعـــة كوكلوكـــس كلان ذات التاريخ الرهيب فـــي أعمال العنف العنصري ضد السود. [المترجمة].

وهكذا، فإن مســألة المواءمة نفتقدها للأســف في هذه النقطة. وربما يكــون إغناتيــف على صــواب، فيما يتعلــق بالأفعال العنصريــة التي يتم تحديدها بشكل واضح على أنها مرتكبة عن نية ووعي. بيد أن هذا التصور يمكن أن يتعايش مع فكرة مفادها أن إحساس الناس البيض بكينونتهم في العالم، وخصوصا في هذا البلد، يعتمد اعتمادا عميقا على التفوق الأبيض. وهذا الاعتماد بدوره قد يقوم في الأعم الأغلب لأنهم هم أنفســهم تحديدا مقموعون؛ معنى ذلك أن علاقات المهاجرين كانت شــديدة التواضع وخلوا مــن أي مصادر ثقافية أخرى يمكن من خلالها تحديد معنى للاســتحقاق. قد يكون التفوق الأبيض هو كل ما يمكن أن يتمسك به البيض الفقراء، كي يحتفظوا بمغزى لحب الذات. وصميم جينالوجيا البياض كانت منذ بدايتها متشابكة مع تراتبية هرمية عنصرية، يمكن أن نجدها في كل سردية ثقافية كبرى من كريســتوفر كولومبوس إلى المصير البيّن وصولا إلى ســباق غزو الفضاء وثورة الحاسوب. كثيرا ما يكون البقاء في الطليعة غير مواتٍ، فأن تظل في «المقدمة» يتطلب حروبا وتضحية جســيمة. ومع ذلك يظل الناس دائما يتعقبونه، تحديدا لأنه ضروري من أجل إمكانية حب - الذات. هكذا نجــد المأزق هاهنا: لا بد أن نبلّغ بالقصــة الكاملة للعنصرية البيضاء بكل تعقيدها، ولا يمكن فك أضابير هذ التعقيد من خلال التحليل الطبقي الذي يعزل الذنــب وكأنه مقتصر على الأغنياء. غيــر أن مواجهة واقع الجريرة الأخلاقية للبيض يهدد صميم قدرتهم على التمســك بالأخلاقية الآن، لأنه يهدد قدرتهم على تصور أنفســهم كأصحاب علاقــات اجتماعية مترابطة بماضٍ وبمستقبل يمكن أن يشعر كل فرد بأنه مشدود إليه.

ربما كانت عناية جريدة «ناكث العرق» بثقافة العبور التحويلي مدفوعة بهــذا الهَمّ، على أمل أن تســتطيع هوية ثقافيــة «مختلطة» أن تحل محل البياض، وبالتالــي تتفادى ميراثه الأخلاقي. وإنهــا لمُفارَقة في أن «ناكث العــرق» متفائلة كثيرا بشــأن ثقافــة العبور التحويلي، والمســاهمين فيها ينتقــدون كل متغيرات التعددية الثقافية، وذلك لأســباب عديدة من بينها أنهــا تنحو نحو الحديث عن القمع والاضطهاد من دون أن تســمي أيا من القامعين. يعترف المحرران بأن «الترحيب بالاســتعارة من ثقافة الســود لا

يعـــادل خيانة العرق» (3). غير أنهما يـــؤولان التزايد في العبور التحويلي الأبيض بأنه يشــير إلى تشــظي التفوق الأبيض. وعلى هذا المستوى يزعم فيــل روبيو Phil Rubio أن الاندماج الثقافي الأبيض.. هو بالفعل شــكل من أشكال اليقظة السياسية (في Ignatiev and Garvey 1996، 161).

إن هذا الموقف ينتزع الشــكية من صدور بعــض القراء الملونين الذين تنشــر الجريدة انتقاداتهم. عبّر سالِم واشــنطون S. Washington وبول غـــارون P. Garon ، كلاهمـــا، عـــن قلقهما من الرومانســـية التي صيغت بها أمثلة ناكثي العرق. وأشـــار واشـــنطون إلى أن الفنانين السود تتواصل «معاناتهـــم من خلال تضـــاؤل فرص الدخول إلى وســـائل الإنتاج الثقافي والتحكـــم فيهـــا (Ignatiev and Garvey 1996،166). ولن ينصلح هذا بمجـــرد تقدير تأثير الســـود على الثقافة الســـائدة والاعتراف به. وبالمثل يشـــدد غارون على أن النتائج الاقتصادية المألوفة للعبور التحويلي هي أن يـــزداد العازفـــون البيض ثراء وتتضاءل فرص العازفين الســـود في مجرد كسب قوتهم. وأيضا يطعن غارون (وليس هذا بالضرورة هو موقف روبيو) في الرأي القائل إن الموسيقى لن تفقد عنصرا جوهريا حين يقوم العازفون البيض بعزف البلوز (*). الســـياق يؤثر في المعنى الذي لا يتجزأ، وفي رأي غارون العرق ملمح ساكن في السياق الموسيقي.

هذه المســـألة تلقي الضوء على الصعوبات فـــي تحويل الأبيض. فمتى يتلاشى التعالي على الشوفونية الثقافية في خضم الاستيلاء الثقافي؟ في المجتمع الاستهلاكي على وجه الخصوص لب امتياز البيض هو القدرة على اســـتهلاك أي شيء وأي شخص بأي طريقة. والرغبة في العبور التحويلي في حد ذاتها لها حدود مشـــتركة مع الرغبة الاســـتعمارية في الاســـتيلاء وصولا إلى حصار الذات الاجتماعية.

أحيانا تقدم الموســـيقى المعاصرة نموذجا مثاليا للعولمة، فســـرعان ما يتـــم الاســـتعارة منها وفي اتجاهـــات متعددة، حتـــى إن مفاهيم «الأصل» و«الهويـــة»، وكذلك «الملكية الفكرية» تفقد وضوح معناها. وليس يعني هذا أن صناعـــة الثقافة تعلو على التراتبيات الهرمية في الاقتصاد السياســـي

(*) البلوز blues نغم حزين مميز لموسيقى الزنوج في أمريكا الشمالية. [المترجمة].

الكائن؛ والأصول المهجنة للأشكال الثقافية لا ينجم عنها توزيع مناظر للنجاح الاقتصادي. وعلى أي حال، حين نحاول التغلب على التوزيع غير العادل للموارد المالية أو فرص الدخول في مجال الإنتاج الثقافي، فليس من الواقعية افتراض تفرقة عنصرية ذاتية تتم عن إرادة حرة، أو مثلا أن البيض سوف يتمسكون بالموسيقى البيضاء. إن الأصول المهجنة، وبالتالي العبور التحويلي، قوة لا يمكن إيقافها. والعنصرية، بشكل عام، لم تعمل على إبطاء التهجين الثقافي. وهذا يعني أن التهجين الثقافي ليس علة كافية لمناهضة العنصرية ولا حتى مؤشرا ضروريا عليها.

ولكي نحلل التضمنات السياسية لثقافة العبور التحويلي، قد يكون مُفيدا أن نستخدم تحليل سارتر للنظرة ودورها في العلاقات الاجتماعية. وفقا لسارتر، في نظرة الآخر نحن ندرك الوعي الذاتي للآخر - وهذا يعني أن الحياة الجوانية للآخر مماثلة للحياة الجوانية الخاصة بنا. وندرك أيضا وجودنا - للآخرين، أو ما لنا من معنى وقيمة في عيون الآخر. وكما جادل لويس غوردان أخيرا في كتابه الشائق «سوء النية والعنصرية المناهضة للسود» Bad Faith and Antiblack Racism، تستند العنصرية البيضاء بشكل عام على حاجة البيض إلى تشتيت نظرة الآخر الأسود ورغبتهم في هذا، إنها نظرة تكشف عن الذنب والإدانة والانحطاط الخلقي (Gordon 1995، وخصوصا الفصل 14). وإذا كانت العنصرية محاولة لتشتيت النظرة السوداء، فما هو العبور التحويلي إذن؟

كان سارتر مشهورا بتشاؤمه بشأن المساواة الممكنة في العلاقات الإنسانية، وقد عرض لخيارين يمكن الأخذ بهما حيال الآخر. الأول يتضمن محاولة للعلو على تعالي الآخر، أو سلب الحرية الخاصة بالآخر، لاسيما الحرية في إصدار الحكم وفي القيمة. وهذا النمط مميز للكراهية وللسادية. وينطوي النمط الثاني على محاولة للاندماج في تعالي الآخر؛ وهذا يعني أن يكون لك حب الآخر، بيد أنك في حلٍ من اختياراته. وتلك هي مُفارَقة الحب: نحن نريد الآخر ليحبنا بطريقة تكون مطلقة ثابتة موثوقا بها، ولكننا نريد أن يكون حبه معطى بحرية من دون إجبار. ومن ثم نريد أن يكون الحب لامشروطا ومشروطا في آن واحد. يضع

سارتر تشخيصا لهذا بأنه الرغبة في إدماج حرية الآخر داخلي، حتى أن احتياجاتي ورغباتي تظل في المركز ويوجد الآخر فقط كجزء من عالمي المرتب من دون استقلال ذاتي حقيقي.

ربما تقع محاولات البيض للاستيلاء على ثقافة السود في هذا التصنيف، من حيث هي استراتيجية لا تبحث عن تشتيت نظرة السود أو قمعها في خواء الخضوع وبدلا من هذا تبحث عن دمج نظرة السود في داخل ذات الأنا. بعبارة أخرى، محاولات البيض لاستيعاب السواد استيعابا كاملا قد تكون مدفوعة بالرغبة في جعل نظرة السود - أو ذاتية السود وهي ما تدل عليه النظرة - تنعم بسلام داخلي وبالتالي لا تمثل تهديدا للأنا. إن الاعتراف باختلاف غير قابل للرد، اختلاف يحاول العبور التحويلي أن يتغلب عليه، قد يتمسك بنقطة الافتراق الخاصة بالآخر، فضاء الحكم المستقل الخاص بالآخر، وبالتالي إمكانية الاعتراف المتبادل حقا بالذاتية الكاملة.

لا يتطلب مثل هذا التحليل رفضا بالجملة للعبور التحويلي، بيد أنه ينصح بالتدقيق الحذر في مواقف العبور التحويلي التي ستسعى لمحو الفارق. وثمة مثال لمثل هذه المواقف، في واحد عرضّه غارون لمنظار النقد، وهو النظرة القائلة إن أنغام البلوز شكل ثقافي عابر للأعراق، سهل المنال على مستوى العالم. ثمة عدم ارتياح وتخوف بشأن ما يمكن أن تدل عليه التعبيرات عن معاناة السود خصوصا بالنسبة إلى مستمعين بيض، وربما كان هذا هو الدافع إلى إنكار أن أنغام البلوز من خصوصيات السود، بمعية الحجة القائلة إن المعاناة مطروحة عبر الأعراق. ليست المعاناة العمومية اتهاما؛ أما معاناة السود فهي اتهام صريح، بمجرد الإشارة إلى تاريخهم. ومن ثم فإن إدماج البلوز كشكل ثقافي ملائم للحياة الأمريكية المعيشة من دون خصوصية عرقية يفيد في تشتيت معنى تعيين البلوز بأنها سوداء.. المعنى بالنسبة إلى البيض. وليس يفضي هذا إلى أن البيض المناهضين للعنصرية ينبغي ألا يطربوا أبدا لأنغام البلوز، أو أنهم لا يستطيعون تطوير أشكال جديدة من البلوز، بيد أن سواد البلوز أو على الأقل أصول نشأتها الثقافية، لا يجوز رفضه باعتباره غير ذي صلة.

تقاليد جديدة في ولاية ميسيسبي

إذا كانت المشكلة الرئيسية مع كتاب كاتز «الصحوة البيضاء» هي افتقاده سياقا اجتماعيا وتاريخيا أو تحليلا طبقيا، فإن جريدة «ناكث العرق» تتقدم بتحليل طبقي من دون العناية الكافية بالعمليات الثقافية لتشكيل الهوية. والمثال الأخير للأبيض المضاد للعنصرية الذي سوف أناقشه هنا جاء بصورة واعية أكثر ليحتل موضعه في سياق معين ويهدف إلى تحويل الفهم الذاتي عند البيض.

توعز نتائج دراسة فرانكنبرغ الإثنوجرافية للنساء البيض أن البياض بالنسبة إلى البيض هوية عنصرية غير مرئية (Frankenberg 1993). وبالمثل تجادل كاتز بأن المهمة الأولى لنزعة مناهضة العنصرية بالنسبة إلى البيض هي أن يصلوا إلى فهم أنهم بيض. ولكن في المكان الذي شببتُ فيه عن الطوق كان البياض هوية عرقية جوهرية، امتيازاتها السياسية معروفة جيدا وفي الأعم الأغلب تُعتبر مبررة. كان الجوهر الثقافي للبياض يتألف من عناصر مثل شرائك مشروب «كولا التاج الملكي» بمبلغ زهيد وانطلاق سيارتك بأعلى سرعة. وكانت هناك طريقة بيضاء معروفة للرقص واحتساء الخمر والغناء في الكنيسة. وتخضع الاختلافات العنصرية بين البيض لتحديدات عرقية لها كل الأهمية وتؤمّن موقع المرء في مجتمع التفرقة العنصرية. ولأن البيض الجنوبيين كان لهم درجة عالية من الوعي الذاتي العنصري، فلعلهم يمثلون موقعا بناء لرصد محاولاتهم في التحول المناهض للعنصرية.

منذ ما يقرب من عشر سنوات خلون، قررت جامعة ميسيسبي أن تخوض استباقا في مناهضة العنصرية، وكذلك في مناهضة التحيز الجنساني، وذلك عن طريق إقامة دورات تدريبية إلزامية للطلاب الجدد جميعا. وطلبوا من مايكل لـ. هارينغتون M. L. Harrington رئيس قسم الفلسفة أن يضع تصميما ملائما لمقرراتها الدراسية. أسمى هارينغتون هذا المقرر دراسات جامعية 101، قام هو نفسه بتدريسه لعدة سنوات، عاملا على تطوير كتاب دراسي لايزال رهن الاستخدام. إن هارينغتون جنوبي أبيض يعرف جيدا عقلية الميسيسيبيين البيض وأيضا حارب العنصرية

في الجنوب وفي جامعة الميسيسيبى منذ ستينيات القرن العشرين. أما وقد طلبوا منه تصميم ذلك المقرر الدراسي، فتلك هي على وجه التحديد الفرصة التي كان يتحينها.

إن جامعة الميسيسيبي، أو «أولي ميس» كما يطلق عليها محبوها، لواحدة من أعتى المؤسسات العنصرية في الجنوب. مارست أدوارا رئيسية في محاربة الإصلاحيين، وفي الحفاظ على التفرقة العنصرية. وفي العام 1963 استغرق الأمر أكثر من ثلاثين ألفا من الجنود الفدراليين لفرض قبول أول طالب من الأمريكيين الأفارقة في «أولي ميس»، وهو جيمس ميرديث. عندما صدر أمر من المحكمة بقبول ميرديث جاء إلى حرم الجامعة صفوف منظمة من البيض المقيمين في أكسفورد، البلدة التي أحيت ذكرى بوب ديلان، وهم يحملون السلاح، لاقى العديد من الصحافيين والجنود حتفهم قبل أن تنتهي أعمال الشغب. وحتى بعد هذا، واصلت إدارة الجامعة نشاطها لمعارضة التوحيد بين البيض و السود. استغرق الأمر عشر سنوات أخرى حتى يستطيع أعضاء هيئة التدريس الحديث لصالح التوحيد بينهما من دون أن يفقدوا وظائفهم. وحتى يوم الناس هذا، لا تزال 'أولي ميس» تحتفظ بسمعتها التي تطبق الخافقين في الجنوب بوصفها مدرسة يستطيع فيها البيض المجاهرة علنا بعنصريتهم، ولا يزال يسطع بذاكرتي مثل هذا حين كنت في مدرستي الثانوية بفلوريدا إبان احتفالية بخريجيها ومحادثتي مع واحدة منهم قررت أن تلتحق بإحدى كليات «أولي ميس». وفيها لاتزال أعلام التمرد ترفرف في المناسبات الرياضية وتتدلى من نوافذ عنابر النوم؛ يلعب فريق الجامعة «ديكسي» (*) وهو يردد أنشودة حرب [6]. هكذا باتت الأسباب واضحة، ففي ولاية يشكل الأمريكيون الأفارقة ما يقرب من نصف سكانها، يمثل مجمل الطلبة السود في «أولي ميس» أقل من عشرة في المائة من الطلاب. في هذه البيئة، من المؤكد أن تدريس مناهضة العنصرية في مقرر إلزامي إنما هو انخراط للنضال في باطن الوحش.

(*) المعنى الحرفي لكلمة «ديكسي Dixie» هو الدلالة على الولايات الأمريكية الجنوبية وهي ولايات تكثر فيها نسبة السود، والكلمة أيضا اسم لأغنية شهيرة في التراث الأمريكي منذ القرن التاسع عشر، تتعرض للسود في مقابل البيض، واسم للعبة رياضية على هذه الشاكلة. [المترجمة].

كانت إستراتيجية هارينغتون أن يضع رسالة مناهضة للعنصرية وللتحيز الجنساني في مقرر دراسي يبدو في ظاهره منتظما حول موضوع الحياة الجامعية وما الذي تكونه الجامعة وما هي متطلبات ازدهار هذا المجتمع المحلي المثقف. بهذه الطريقة يمكن تأطير الرسالة في شكل سلسلة من الأوامر بدلا من أن تكون سلسلة من النواهي. مثلا الاحتفاظ بمستوى عالٍ للجامعة مسألة تهم كل طالب؛ حماية وتطوير جامعة على هذه الشاكلة يستلزم من طلابها احترام التنوع الثقافي والمساواة بين الجنسين. تقاليد الجامعة في التنوع الذهني والحرية الأكاديمية تتطلب قدرا كافيا من التسامح إزاء التنوع حتى يمكن تنمية المساجلة النقدية. على هذا النحو كان الكتاب الدراسي «التقاليد والتغيرات: جامعة ميسيسبي من حيث المبدأ ومن حيث الممارسة Traditions and Changes: The University of Mississippi in Principle and in Practice» يعرض ثلاثة فصول كاملة قبل أن يتطرق لموضوع العنصرية. إذن خضع الكتاب الدراسي ومقرر الدورة، كلاهما، لتفكيرشامل وتنظيم إستراتيجيين كما حدث مع ورش العمل في «الصحوة البيضاء»، حيث يتم تنظيم كل هذا لإنتاج تغيرات مستدامة في تفكير البيض وفي سلوكهم.

لم يخجل هارينغتون من وضع تاريخ دقيق للنزعة العنصرية في «أولي ميس»، على الرغم من اعتراف النص بالمواجع التي تثيرها هذه التقارير. إنه يطرح مجمل تاريخ المؤسسة ويضع له تقويما، فيصبح أمام الطلاب الحقائق التاريخية المتعلقة بميراث الجامعة في دعم تفوق البيض. يعرض هارينغتون لمراجعة سردية عن تاريخ الولايات المتحدة وكذلك تاريخ الجنوب، غير أنه في هذا يتخذ مقاربة لها وجهان. فثمة الزعم بأن التقاليد الثقافية والسياسية للولايات المتحدة لها خاصية مزدوجة، من ناحية اللامساواة المؤسساتية، ومن الناحية الأخرى تثمين المساواة التي تنتشر ببطء. ومجمل الحجة في هذا أن ثمة شيئا إيجابيا في الماضي لنستفيد منه، بيد أن هذه إمكانية لم يكتمل تحققها بعد، سوف يغنم الميسيسبيون البيض بشكل عام من تطوير روح التعاون مع الميسيسبيين السود للمضي قدما صوب أهداف مشتركة، بيد أن هذا لا يمكن أن يتأتى إلا عن طريق الاعتراف الكامل

بالنزعة العنصرية والتغلب عليها. إن هارينغتون يحدوه الأمل وهو يجاهر بأنه «من كارثة الروح الإنسانية في ولاية ميسيسبي» تنشأ الفرصة لتحليق الفينق (*)» (Harrington 1996، 141). إن التنوع البليغ في الولاية يمكن أن يكون مصدر ثراء، ومنه نبتني مجتمعا أقوى، «يسطع رمزا لأمة ولعالم يحارب الأرواح الشريرة ذاتها التي نستطيع طردها» (141، 1996).

على أن كتاب «التقاليد والتغيرات» له حدود لافتة. فهو لا يقدم تحليلا طبقيا، ولا هو يستكشف أي مسألة من مسائل جبر الضرر أو إعادة توزيع الموارد الاقتصادية. مشروع المصلحة المشتركة يطغى على الفوارق الطبقية الحقيقية التي يرجح أن تستمر لتظل موزعة بشكل غير متكافئ بين البيض والسود، حتى لو كان بيض كثيرون من فقراء الولاية. إنه على أي حال مقرر دراسي لطلبة مستجدين في جامعة ميسيسبي ومهمته تحريك الطلاب عن موقف ينطلقون منه مبدئيا، وهي مهمة محدودة نسبيا.

من الشائق حقا ملاحظة اختلاف الإستراتيجيات المطروحة هنا والمطروحة في «ناكث العرق». هذه الأخيرة تهيب بالبيض عن طريق المحاجة بأن الممارسات العنصرية في حقيقة الأمر لا تخدم إلا الأثرياء، وأنها على هذا تستخدم فقراء البيض المغفلين في دعم العنصرية. وعلى الرغم من أن هذه الإستراتيجية تزودنا بتحليل طبقي لتاريخ العنصرية وهو تحليل مطلوب، فإنها لا تساعد البيض ليتفكروا في طريقة التغلب على ارتباطهم الخاص بماضٍ عنصري. كل ما تفعله أن تقول لهم «في الواقع أنتم لا ترتبطون بالماضي العنصري». بيد أن الثقافة البيضاء، في الجنوب، كانت داعمة على نطاق واسع لممارسات عنصرية من قبيل التفرقة العنصرية والتمييز والرموز العنصرية مثل أعلام التمرد و«ديكسي». وبخلاف المنافع الاقتصادية، اغتنم البيض منافع أخرى من العنصرية، مثل الحس الجماعي بالتفوق والاستحقاق. أما الحجة الاختزالية التي تصور هذا على أنه مجرد حيل برجوازية فلا معنى لها إزاء واقع معقد.

وفيما يتعلق بهذه المسألة، يثير اهتمامنا أن جريدة «ناكث العرق» وكتاب «التقاليد والتغيرات» يرفض كلاهما التعددية الثقافية. يضع هارينغتون تعريفا

(*) الفينق phoenix طائر أسطوري ينبعث من رماده فتيا عفيا، يضرب به المثل على الأمل المتجدد، وأيضا الواقع المتجدد الذي لا يبلى ولا يزول. [المترجمة].

للتعددية الثقافية بأنها ما يسمح بأن تكون «كل الاختلافات الثقافية متساوية في القيمة»، واضعا إياها في تقابل مع التنوع الثقافي الذي يزكي «التسامح إزاء الاختلافات الثقافية، ويترك السؤال مفتوحا حول أي الثقافات هي المرغوبة أو المتفوقة» (38،1996). إن المناهض للعنصرية في ولاية ميسيسبي لا يستطيع أن يقيم الحجة على الحقوق المتساوية للتقاليد الثقافية المختلفة من دون تفنيد القدرة على إقامة الحجة ضد التبجيل المستمر لأعلام التمرد.

وعلى هذا أجد كتاب «التقاليد والتغيرات»، على الرغم من محدوديته، يطرح نموذجا مفيدا للاعتراف بتورط البيض في جريمة العنصرية والحاجة إلى التبرؤ من جوانب رئيسية في الهوية البيضاء، وذلك في إطار مشروع شامل للسعي نحو تطوير تحول جماعي إلى هوية بيضاء لاعنصرية. وبالانتفاع من التقاليد الإيجابية في التفكير النقدي المنفتح والديمقراطي، تهدف الدراسات الجامعية 101 وكتابها المدرسي إلى خلق سلسلة من المناقشات مفتوحة النهايات تجعل الطلبة البيض يساهمون في تحول جامعتهم ومجتمعهم المحلي، وفي هذه العملية يتحولون هم أنفسهم.

لقد أردت أن أوعز بأن كفاحا مستمرا يعتمل بين البيض، نادرا ما يتم تسميته، جاء نتيجة لحركات التحرير وتداعي المعقولية الظاهرية في السرديات التفوقية للبيض. ويحتاج المنظرون المناهضون للعنصرية إلى الاعتراف بأن الكفاح لا يجري فقط حول ما يتعلق بالخيارات الواعية والمصالح الاقتصادية التي يمكن تعيينها بموضوعية، بل يجري أيضا فيما يتعلق بالعملية النفسية لتكوين الهوية، التي تعني أن الحجج العقلية ضد العنصرية لن تكفي لصنع حركة تقدمية. ويمكن لحالة من القلق الشديد والهيستريا والإحباط أن تنتج عن فقدان البيض منزلتهم الاجتماعية النفسانية، والعمليات الإيجابية لبناء الهوية التي خرجت عن مسارها. وبطبيعة الحال يبدو أن الحل المرجح لهذه المشكلة سوف يكون في عمليات جديدة لتنمية المُستهدف المقتصر على التبديل لكي يخلق تصنيفات جديدة لتواضع الشأن، من خلالها يعلو تقدير الذات الجماعي، وذلك ما يحدث بالفعل في إحياء النزعة إلى الموطن الأصلي والقدح في الهجرة غير الشرعية ورعاية الدولة لرفض المثلية الجنسية، وهلم جرا.

مثل هذه التطورات يمكن أن تثير السؤال: إذا سلمنا بأن هوية أي جماعة قائمة على اســتبعاد الآخر وعلى التفوق الضمني، فلماذا الاحتفاظ بالهوية البيضــاء أصلا؟ ألا ينبغي علينا أن نتجاوز التصنيفات العرقية؟ أشــك في أن هذا يمكن أن يحدث في أي وقت قريب. أوزار التاريخ تترســب في هذه الهياكل وتترك فيها نقوشــا غائرة. وبدلا من السعي نحو محو هذه النقوش الغائــرة كخطــوة أولى، نحن في حاجــة لمرحلة من إعــادة النقوش وإعادة الوصف وإعادة الفهم لما نراه حين نرى عرقا. إن بول غيلروي P. Gilroy في دراسته «الأطلنطي الأسود: الحداثة والوعي المزدوج The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness» يستقصي الخطوط العريضة لتكويــن هوية ثقافة ســوداء متعددة القوميات لا تبــدو مرتكنة على عملية تشيؤ (أو تحقير) تنطوي على رفض الآخر (Gilroy 1993). وفي تشخيصه لهوية الأطلنطي الأسود تترسم بوصفها عاملة من خلال الالتجاء إلى أشكال ثقافية من الماضي المشترك والحاضر المشترك، أكثر من أن تكون عاملة من خلال التشــارك في فئة متمايزة من العناصر الجوهرية أو الأساســية في المركزية الأفريقية، تستدعي بدائل متقابلة وإقصائية. أنجز دانيال وجوناثان بويــارِن عملا مماثلا فيمــا يتعلق بالهويــة اليهودية، مُستَشــهدَين بـ «هوية الشــتات» التي لا تقوم علــى إقصاء أو على حدود للهويــة (Boyarin and Boyarin 1995). وعلى أي حال، كل من الثنائي بويارِن وغيلروي يفهم مثل تلك الهويات على أنها ترتكن بشدة على تاريخ مشترك، والذي هو على وجه الدقة ما يمثل إشــكالية بالنســبة للبيض. من الواضح أن محاولة التشديد على اللحظات الإيجابية الأصيلة في الماضي، ورؤية هذه اللحظات بوصفها التمثيــل الوحيد للــب الحقيقي للبياض إنما هي محاولــة غير معقولة في ظاهرهــا، وكذلك تثير الشــك بوصفها عرضة لأن تصبــح جانبا من إعادة كتابة سردية تفوقية أو طليعية من جديد.

والحــق أن الهويــة البيضاء ربما يعوزها تطويــر صورتها الخاصة من «الوعــي المــزدوج»؛ هذا إن كان لنا أن نســمي المغزى مــزدوج - الجانبين بماضيه ومســتقبله الذي يمكن أن نجده في ثنايا الأعمال التي نوقشــت فــي هذا المقال. ليــس الوعي الأبيض المــزدوج هو التحــرك بين ذاتيتي

الأبيض والأسود أو منظوري الأسود والأمريكي، على نحو ما طور دوبويس الفكرة. وبدلا من هذا يتطلب الوعي المزدوج، بالنسبة إلى البيض، اعترافا ماثلا دوما بالميراث التاريخي لبناءات الهوية البيضاء في البنيات الملحة للامساواة والاستغلال، وكذلك يتطلب استنهاض الذاكرة من جديد لنتذكر الكثيرين من ناكثي البياض فيما يحمله من امتياز للبيض، أولئك الذي ناضلوا للإسهام في بناء مجتمع محلي يتميز بشمولية الإنسانية فيه. يقف حملة لواء مايكل أنغلو بجوار حملة لواء كريستوفر كولومبوس، يتلوهم حملة لواء نعوم تشومسكي وصولا إلى حملة لواء بات بوكانان. ميراث الثقافات القائمة على أساس أوروبي ميراث معقد. وأن نتناوله من خلال تحليل ذي جانبين، فذلك أفضل من الحجية التي تطمس إما جانبه الإيجابي أو جانبه السلبي. ويجب حينئذٍ أن تكون تمثيلات الأبيض داخل التعددية الثقافية جدلية على هذا النحو، تزيل العتمة التي ترنو على كواهل التاريخ الأبيض المناهض للعنصرية حتى وهي تقدم وصفا تفصيليا للنزعة الاستعمارية وآثارها الثقافية. إذن، ذلكم هو التحدي: تحويل أساس احترام - الذات الجمعي من نزعة طليعية عنصرية إلى التزام مخلص بالقضاء على العنصرية.



16

تعيين موضع الهويات المُنَكِّثة: نحو رؤية لشخصية البيض العرّافة - للامتياز

أليسون بيلي

إنني أتصدى لمشكلة كيفية تعيين موضع الذوات «المُنَكِّثة»، أو أولئك الذين ينتمون إلى جماعات مهيمنة ومع هذا يقاومون الفرضيات والممارسات المألوفة لتلك الجماعات. وأزعم أن وصف ساندرا هاردنغ للناكثين بأنهم أهل الامتياز، الذين «أصبحوا هامشيين» إنما هو وصف مضلل. وعن طريق صياغة تمييز بين سيناريوهات البيض «العرّافة - للامتياز» وتلك «المُروِّغة - للامتياز»، أقدم توصيفا

«الذي يقوم بعمل مناهض للعنصرية، لا بد أن يفكر تفكيرا فعالا مضادا للعنصرية، وإلا يكون محض إنسان آلي أبيض مبرمج على ترديد ما يقوله السود»

هاردنغ

بديلا لناكثي العرق بأنهم بيض عرّافون – للامتياز ويرفضون معايشة السيناريوهات الأبيضية المتوقعة منهم، وأنهم غير مخلصين لرؤية للعالم يُنتظر من البيض أن يتمسكوا بها.

كنت قد بدأت أشعر بأنني بيضاء جميلة بشكل غير متواتر. أهل كلان (*) يعبرون عن هذا بكلمة واحدة: ناكثة للعرق. وإذ كنت أقود السيارة داخل المقاطعات وخارجها بنشاط كلان المفعم، ثبتُّ عيني على مرآة الرؤية الخلفية، وكلما مرتْ بي شاحنة ترفع العلم الفدرالي يتطاير شعري من الخلف إلى أعلى مهفهفا إلى أعلى....... كنت في المواجهة اليومية الحميمة للعنصرية القاسية وآثارها المدمرة، التي يتحدث عنها أصدقائي السود بالطريقة نفسها التي يعلقون بها على أحوال الطقس، فكلاهما متساويان كعامل ثابت في حياتهم، أشعر بمزيد من عدم الارتياح في دوائر البيض ومزيد من الارتياح في دوائر الملونين.... فهل وطأة بياض البشرة على الوعي أثقل من وطأة البشرة الملونة؟ أفزعني هذا، وأيضا أفزعتني إمكانية أن أقع في الهوة بين عوالم العرق، البيض ينبذونني والملونون لا يرحبون بمقدمي. (Mab Segrest، Memoir of a Race Traitor، 1994، 80)

إن الدرس المحدث للتعددية الثقافية وبعد الاستعمارية والعولمية في المذاهب النسوية قد مثل حافزا لإعادة تحليل النصوص الفلسفية للتيار النسوي وللتيار السائد على السواء، والمنهجيات والمفاهيم وأطر العمل. والنقد الأدبي لهويات البيض واحد من المشاريع المنبثقة عن هذه المداخلات المستجدة. في الوقت الحاضر، تشكلت هوية البيض بفعل الظلم وغنمت منه. ويتطلب العمل على تحويل وتبديل هذا أن يستكشف البيض كيف يعاودون الإفصاح عن هوياتنا بطرق لا تعتمد على تبعية ذوي البشرة الملونة.

يتصدى هذا المقال لأحجية بسيطة بيد أنها مثيرة للمتاعب: مشكلة كيفية توصيف وتفهم موضع أولئك الذين ينتمون إلى الجماعات المهيمنة، بيد أنهم مع هذا مازالوا يقاومون الفرضيات المعتادة والتوجهات المألوفة لجماعاتهم. تبدأ المناقشة بالوقوف في وجه خلفيات ثلاثة أنماط قياسية للعارفين: الراصد غير المتجسد، والدخيل في الداخل والناكث. يعرض المقال

(*) المقصود جماعة كوكلوكس كلان العنصرية المتطرفة. [المترجمة].

تفسير ساندرا هاردنغ (1991) للهويات المُنكّثة. ثم يختلف مع ترسيمها للناكثين كأهل الامتياز، الذين «يصبحون هامشيين»، كمحصلة لتبديلهم طريقة فهم العالم. وأزعم أن توصيف هاردنغ مضلل ويفشل في الإمساك بمجامع المعنى الذي تقصده. ويتقدم المقال بتشخيص بديل للناكثين أقل تعرضا للتأويل الخاطئ. وعن طريق صياغة تمييز بين سيناريوهات البيض «العرّافة - للامتياز privilege - cognizant» وتلك «المروّغة - للامتياز privilege - evasive»، أقدم تشخيصا لناكثي العرق بوصفهم البيض العرّافين - للامتياز ويرفضون معايشة السيناريو(*) المتوقع من البيض، وليسوا مخلصين لرؤى العالم التي يسود التوقع بأن البيض يرفعون لواءها. وأخيرا يعمل هذا المقال على تطوير فكرة السيناريوهات المُنكّثة ويشرح كيف أن معايشتها تعين على غرس الشخصية المُنكّثة. وإني لأضع تخطيطا موجزا يمكن أن تعنيه الشخصية المُنكّثة، وذلك باستخدام رؤية أرسطو لتشكيل الشخصية (1980) ومفهوم ماريا لغونز (1987) عن الترحال في «العالم».

الراصدون غير المتجسدين والدخلاء في الداخل والناكثون

طويلا ما التفتت الإبستمولوجيات النسوية للعلاقة بين مواضع الذوات العارفة وتفهماتهم للعالم. ومادامت لا ترضى بالتفسيرات التنويرية للذوات العارفة بوصفها بلا ملامح، فإن السخط على تفسيرات التنوير للذوات العارفة بوصفها مجهولة الهوية، وراصدين غير متجسدين(**) يحومون حول مشهد الطبيعة الديكارتي، قد دفع

(*) تستعمل الكاتبة لفظة script للدلالة على الأطر الاجتماعية المتواترة لسلوكيات البيض. ويبدو أفضل مقابل لها هو لفظة «سيناريو» التي اتخذت موقعها في اللغة الجارية، طبعا بالمعنى المجازي كتصور مسبق ومتفق عليه لترسيم الحركة والسلوك والمشاهد، فليست script «مخطوطة» بما تفيده هذه اللفظة من معنى توثيقي. [المترجمة].

(**) راصدون غير متجسدين وهوية مُجهّلة أو ووجوه بلا ملامح faceless هو تعبير نسوي عما عرف من زاوية أخرى باسم الموضوعية المطلقة للفيزياء الكلاسيكية التي قام التنوير على كتفيها، حتى قيل إن العالِم يرقب العالَم الطبيعي من وراء ستار، بمعنى أن الذات العارفة وأدواتها وفرضياتها لا تأثير لها إطلاقا على الظواهر الطبيعية محل الدراسة: تلك الكتل الثابتة التي تتحرك فقط بالتأثير الميكانيكي، على السطح المستوي في اتجاه واحد من مطلق الماضي إلى مطلق المستقبل. أما مشهد الطبيعة الديكارتي فهو تصورها كجوهر ممتد منفصل ومتمايز تماما عن الجوهر العاقل أو المفكر الذي يمثل الذات العارفة. [المترجمة].

المنظرين النسـويين إلى اعتبار العارفين ذواتا متجسدة تموقعت في موضعيات أو سـياقات اجتماعية يمكن تحديدها وتعريفها سياسيا. ويخلق الالتفات إلى العارفين من حيث هم متموقعون اجتماعيا زاوية مستجدة للنظر تتيح لنا أن نأخذ في الاعتبار المصادر المعرفية البديلة التـي تحملها لنا هذه الذوات المتموقعة. تمثل كتابات باتريشـيا هِل كولينز (1990) وسـاندرا هاردنـغ (1991) متغيرات نظرية الموقف النسـوي(*) التي تلح علـى ذهني هنا، وهما يفضـلان هذه المقاربة لأنهـا بديل للبنيـات الاجتماعية والسياسـية وللمنظومات الرمزية والخطاب التي تسلم جميعها بالامتياز لبعض الجماعات على حساب الجماعات الأخرى.

إذا كان النموذج النمطي للعارف في الدراما الإبستمولوجية الديكارتية هو الراصد غير المتجسد، فإن الدخيل في الداخل outsider within يلعب إذن دور البطولة في نظرية الموقف النسوي. ويقدم وصف كولينز لخادمات المنازل من السـود مثالا واضحـا لهذا النوع الثاني مـن النموذج النمطي للعارف (وأيضا 13 - Collins 1986، s14 - s15؛ 1990،11). إن النساء السـود الدخيلات في الداخـل اللائي يعملن كخادمات منـازل لهن رؤية صافية للتناقضات بين أفعال وأقوال الأسـر البيضـاء(**). هذه الزاوية الفريـدة للنظر تضرب بجذورها في الموضـع التناقضي للخادمة المنزلية، التي هي عاملة وفي الآن نفسـه «مطلعة على الأسـرار الأكثر حميمية في مجتمـع البيض»، وهي امرأة سـوداء يسـتغلها حكم البيـض البطريركي

(*) نظرية الموقف النسـوي feminist standpoint theory من أهم أسـس الفلسـفة النسوية إجمالا، وفلسـفة العلم النسـوية خصوصا التي تعد ساندرا هاردنغ من أبرز روادها أو رائداتها، ولابد أن تكون قد وردت من قبل مرارا، مفادها المبدئي أن موقف النساء ذو أفضلية من حيث إنه الأقدر على كشف التحيز الجنساني للذكور وتعسف المركزية الذكورية وسائر التشوهات من هذا القبيل التي تنال من الموضوعية والمصداقية. وسوف تمد الكاتبة منطق هذا الموقف ليشمل أيضا ما يمكن أن نسـميه نظرية الموقف العنصري، من حيث إن السـود دخلاء على جماعات البيض وحين يدخلونها ويطلعون على أسرارها يصبحون أصحاب موقف معرفي متميز. [المترجمة].

(**) هل هناك ما هو أصفى من رؤى الأديبة الأمريكية السـوداء توني موريسون الحائزة جائزة نوبل، وقد تجاوزت عامها الثمانين، أي شـبت عن الطوق في عز التفرقة العنصرية. عملت إبان مراهقتها خادمة في منزل أسـرة بيضاء، وكان هذا فرصة طيبة بالنسـبة إليها هي وشـريحتها الاجتماعيـة - أو جماعتها بمصطلحـات هذا الكتاب، حثها الأبوان علـى بذل الجهد للحفاظ عليها. [المترجمة].

ويستبعدها من الامتيازات الممنوحة. «يجعلها سواد بشرتها دخيلة بشكل دائم»، ولكنها عملها في العناية بالنساء البيض «يتيح لها رؤية من الداخل لبعض التناقضات بين تفكير النساء البيض اللاتي يتحكمن في حيواتهن وبين المصدر الفعلي للسلطة في بطريركية الشؤون المنزلية للبيض» (Collins 1990،11 - 12).

يُعتقد أن الدخلاء في الداخل لهم وجهة للنظر المعرفي ذات أفضلية من حيث إنها تعطينا تفسيرا للعالم أكمل من ذلك الذي يأتينا من منظور أهل الداخل أصحاب الامتياز بمفرده أو من منظور الدخلاء بمفرده. ينشأ عن موضعهم المتناقض ما أشار إليه و. إ. ب. دوبويس(*) بأنه «وعي - مزدوج»، بمعنى أنهم قادرون على رؤية أنفسهم بعيونهم وبعيون الآخرين (DuBois 1994، 2). وتمد هاردنغ تحليلات كولينز لتجادل بأن النساء العلماء أو الأمريكيات الأفارقة من علماء الاجتماع أو أهل النقد الأدبي من السحاقيات، أولئك اللائي يقمن بالعمل الذهني في أكاديمية محكومة غالبا بالبشرة البيضاء والنزوع إلى الجنس الآخر والذكورية، لهن أيضا «هويات تبدو وكأنها تتحدى المنطق، لأنها «ما نكونه نحن» في موضعين على الأقل في الوقت نفسه: الخارج والداخل، الهامش والمركز» (Harding 1991، 275). ومن حيث هن غريبات عن النظام الاجتماعي للأكاديمية، فإنهن يحققن ترابطا فريدا بين القرب والبعد من مادة بحثهن مما يعين في تعظيم قدر الموضوعية (Harding 1991، 124).

ولأن أهل الامتياز داخل الجماعة لديهم قليل من البواعث أو من الفرص المتاحة لتنمية وعي مزدوج، يجري تفهم هوياتهم بوصفها تعرقل إنتاج توصيفات للعالم موثوق بها. مثلا، التميز الطبقي يصنع تحديا أمام الأثرياء ليفهموا لماذا يكون التخلص من الفقر عسيرا للغاية؛ والامتياز الممنوح لذوي البشرة البيضاء بحكم النزعة العنصرية يجعل من الصعب

(*) وليم إدوارت بورهارت دوبويس W. E. B. DuBois (1868 - 1963) من الأمريكيين الأفارقة الذين ناضلوا من أجل حقوق السود والملونين. وهو شخصية بارزة في هذا الصدد، مما جعل اسمه يتكرر عبر صفحات الكتاب. ودوبويس عالم اجتماع واقتصاد ومؤرخ وناشط في مجال الحقوق المدنية. تخرج في جامعة هارفارد ليصبح أول أمريكي/أفريقي يحصل على الدكتوراه، وعمل في جامعة أطلانطا، وساهم في تأسيس الجمعية الوطنية لتقدم الملونين، وحارب التفرقة العنصرية بشراسة على المستويين النظري والفعلي. [المترجمة].

على البيض استكناه تفشي هذا الامتياز. وبالمثل، من النادر أن يتخذ ذوو النزوع الجنسي المغاير موقف تحليل الامتياز المسلم به لهذا النزوع أو تحليل الكراهية الشديدة، المؤسساتية أو الشخصية، للمثليين (1).

ومع كل المنافع الاجتماعية الممنوحة لأهل الامتياز، يقاوم بعض أعضاء هذه الجماعات المهيمنة الفروضَ التي يسلم بها معظم قرنائهم من أهل الداخل. وكان التفات نظرية الموقف النسوي لموضع (*) مثل أولئك الذوات أقل من التفاتها إلى موضع الراصدين غير المتجسدين والدخلاء في الداخل. مع ذلك، تصطنع هاردنغ في الفصول الأخيرة من كتاب «علم مَنْ؟ معرفةَ مَنْ؟» حججا دامغة لمد نطاق استبصارات نظرية الموقف لتأخذ في اعتبارها كيف أن الذوات المُنَكِّثة يمكن أن تفيد كمكامن للمعرفة التحررية. وبولوجها أعماق منطق نظرية الموقف، تفسر الأمر قائلة:

> يمكن أن يشرع المرء في الكشف عن هويات أخرى للعارفين... بأن يقف في الظلال من وراء [هويات] أولئك حيث يتركز الفكر النسوي والأشكال التحررية الأخرى للفكر، الهويات التي تناضل لكي تنبثق كمنتجين لتحليل كاشف لهم اعتبارهم وشرعيتهم. ومن منظور الذين قاتلوا بضراوة للمطالبة بشرعية الهويات المهمشة، تبدو هذه الهويات هائلة: نسويون ذكور؛ بيض مناهضون للعنصرية؛ نزاعون للجنس الآخر ضد سيادة النزوع الجنسي الغيري، وأناس في وضع اقتصادي شديد التميز ويناهضون الاستغلال الطبقي. (Harding 1991، 274)

(*) من الواضح أن المقصود بإشكالية الموضع أو تحديد الموضع التي يبحثها هذا الفصل، لأولئك البيض المتشككين في صلابة ومشروعية العنصرية أي الرافضين إياها، هو الإجابة عن السؤال: هل مازالوا في وضع المركز أم انتقلوا إلى وضع الهامش/الأطراف برفضهم لامتياز البيض؟ وقبلا نلاحظ دقة المصطلح التي تعكس حسما وعزما، فهي تطلب الاعتراف الواضح الصريح بالتفرقة العنصرية والامتيازات التي ينعم بها البيض جورا وظلما تمهيدا للقضاء عليها، وتسمي هذا موقف الذات العرّافة للامتياز، مقابل موقف الذات المراوغة إياه التي ترفض الاعتراف به، فلا ينبئ هذا بمواجهة حاسمة له تفضي إلى اقتلاع العنصرية من جذورها. والحق أن هذا العمق الذي يبحثون أو يبحثن عنه في مواجهة العنصرية مثير للإعجاب. [المترجمة].

يوعز اكتشاف هاردنغ بأن أصحاب الامتياز بفضل موقعهم الاجتماعي، ليسوا بمنأى عن تفهم وجهات نظر وخبرات الجماعات المهمشة. إن البيض المناهضين للعنصرية ينتقدون بالفعل امتياز البيض، والرجال النسويون يقاومون فعلا الأدوار الجنوسية التي تعزز قهر النساء. وهكذا نجد «الناس ذوي الهويات التي ليست هامشية يمكنهم مع ذلك أن يتعلموا من المعارف المنبثقة عن منظور الدخلاء في الداخل ويتعلموا كيف يستخدمونها» (Harding 1991، 277). والذين يفعلون هذا يقال عنهم إن لهم «هويات مُنَكِّثة» ويحتلون «مواضع اجتماعية مُنَكِّثة» (Harding 1991، 288 - 96).

تلاحظ هاردنغ اختلافا معرفيا ذا دلالة في طريقة تفهم العالم بين أصحاب الامتياز الذين «يفكرون تفكيرا نقديا» في امتيازهم، وبين أصحاب الامتياز الذين هم غافلون عن الامتيازات. الناكثون لا يخبرون العالم بنفس طريقة خبرة الدخلاء في الداخل، ولكن التحليلات السياسية للدخلاء في الداخل تغذي سياستهم. تقدم منطلقات الدخلاء في الداخل الوسائل اللازمة لأعضاء الجماعات المهيمنة الذين قد يكونون عاجزين عن الإفصاح عن أو إيضاح الطبيعة المستورة لامتيازهم وعلاقتها بالقمع الذي يعيشه الدخلاء. وعن طريق التعلم عن الحياة في الهوامش، يستطيع أعضاء الجماعات المهيمنة أن يصلوا إلى اكتشاف طبيعة القمع ومدى امتيازاتهم، والعلاقة بينهما. إن وضع طبيعة الامتياز تحت الأضواء، يجعل أعضاء الجماعات المهيمنة قادرين على توليد معرفة تحررية. أن تكون أبيض أو ذكرا أو ثريا أو ذا نزوع جنسي مغاير إنما يمثل تحديا أمام توليد هذه المعارف، بيد أنه لا يمثل عقبة كؤود.

إذن المعارف المنبثقة عن موضع الدخلاء في الداخل، ذات قيمة عالية من جانبين. أولهما أنها تستطيع لفت الانتباه إلى خبرات الجماعات المهمشة التي كانت المشاريع الإبستمولوجية الأسبق تتغاضى عنها. والثاني أن أولئك الذين يشغلون المركز يستطيعون أن يتعلموا من المعارف الناشئة عن تحليلات الدخلاء في الداخل ويتعلموا كيف يستخدمونها لفهم

علاقاتهم بالأشخاص المهمشين وذلك من موقف حيوات أولئك الأشخاص أنفسهم (Collins 1986، s29؛ Harding 1991، 277). تصف هاردنغ أصحاب الامتياز الذين يتبنون موقف التفكير النقدي تجاه الامتياز بأنهم «أصبحوا هامشيين». ولكني أعتقد أن هذا التعبير يفضي إلى سوء فهم بشأن ما الذي نقصده بالناكث.

بأي مغزى.. الناكثون «يصبحون هامشيين»؟

مبدئيا يمنحنا وصف هويات الذات بمصطلحات مكانية أسلوبا مفيدا للنظر إلى البنيات الاجتماعية وتصور علاقات القوى بين العارفين. في كارتوغرافيا (*) المركز – الهامش في نظرية الموقف النسوي، يوصف الناكثون بأنهم الأناس الذين «اختاروا أن يكونوا هامشيين» (Harding 1991، 289،295). بيد أن هذا الوصف مضلل لأسباب عديدة. إذا احتفظنا في أذهاننا بمثال تاريخي تغدو المشكلة في وصف الناكثين بأنهم أصبحوا هامشيين أكثر وضوحا.

في العام 1954 اشترى الزوجان آن وكارل برادن منزلا في منطقة البيض بلويزفيل في ولاية كنتاكي، وكان الغرض هو تحويله بعقد لشارلوت وأندرو ويد، وهما قرينان من السود. كان ويد عضوا في الحزب التقدمي ذا وعي سياسي، ومحاربا قديما في الحرب العالمية الثانية، وكان حانقا لعجزه عن شراء المنزل الذي يرغب فيه على الرغم من سجل خدمته العسكرية. كان القرينان برادن تقدميين يناهضان التفرقة العنصرية، وافقا على ابتياع المنزل ثم تحرير عقد به للقرينين ويد. لقد كان اختيارهما هو التخلي عن الممارسة غير المعلنة بأن البيض من الطبقة الوسطى يبيعون منازلهم للبيض فقط، مما أدى إلى نبذهما (هل تهميشهما؟) بطريقة لا تلحق بأسر البيض الأخرى التي تتبع الممارسات المتوقعة في بيع المنازل. بعد إبرام الصفقة، ندد أنصار التفرقة العنصرية في لويزفيل علنا بالزوجين برادن «ناكثيّ للعرق»، وأقاموا الحجة بأن ثمة قاعدة غير معلنة مفادها أن العرقين ينبغي أن

(*) الكارتوغرافيا علم رسم الخرائط والمقصود طبعا معنى مجازي حول ترسيم نظرية الموقف النسوي لتخطيط أوضاع الهويات من حيث المركز والهوامش أو الأطراف. [المترجمة].

يعيشـــا في مجتمعات محلية منفصلة، وأن يعرف الزوجان هذا القاعدة أفضل من أن يجوروا عليها (Braden 1958، 82). وخلال ســاعات نقل الملكية، تلقى الزوجان برادن مكالمات تلفونية تهددهما وتهديدات بوجود قنابل. وبعد هذا بأشــهر وجهت إليهما تهمة محاولة قلب نظام الرابطة فــي كنتاكي. بأي مغزى إذن يمكن القــول إن الزوجين برادن اختارا أن يصبحا هامشـــيين؟ تشرح آن برادن في مذكراتها الأحداث التي أعقبت شراء المنزل، وكيف أن «بعضا من أشكال الحماية التي ينالها ذوو البشرة البيضاء في مجتمعنا، ســـقطت عن كارل وعني. لقد قُذف بنا، لحد ما على الأقل، إلى عالم المســاوئ والتعسف الذي يعيش فيه الزنوج دائما» (Braden 1958، 7).

اختيار برادن الكلمات هنا يوعز بأن موضع ذات الزوجين تغير بمغزى ما، بيد أنه يعرض أيضا لمشكلتين. الأولى، في لمحة واحدة، هي أن وصف الزوجــين بــرادن بأنهما قد أصبحا هامشـــيين يجعل الأمــر يبدو كما لو كانا قد انتقلا فعلا لشــغل مواقع الدخلاء في الداخل كتلك التي يشـــغلها الزوجان ويد. نقل ملكية المنزل إلى الزوجين ويد تســبب عنه فعلا فقدان الزوجين بــرادن للامتياز في مجتمعهما المحلي، حتــى يمكن القول إنهما أصبحا هامشـــيين بمعنى أنهما قد نُبذا من المجتمع المحلي للبيض بسبب من فعلتهما. ولكن إخراجهما لا يرقى إلى الشيء نفسه كاحتلال موقع كما لــو كانا دخلاء في الداخل. ومع التســليم بالحنق الشـــديد للبيض أنصار التفرقــة العنصرية، يمكن القول إن موقــع ذات الزوجين برادن قد تبدلت مـــن حيث العلاقة بالمواطنين البيض الذين رأوهما ناكثين للعرق. وعلى أي حال، فلأنهما كانا من ذوي البشرة البيضاء في عيون الذين لا يعرفونهما، فإنهما لم يفقدا امتيازهما فقدانا كاملا. وعلى الرغم من أفعالهما، واصل الزوجان بــرادن هوية ذات امتياز عرقي من الناحية الاجتماعية، ولم يكن للزوجـــين ويد هذا الامتياز أبدا. إن البيض الذين ينخرطون في التحديات المُنكِّثة للتفرقـــة العنصرية قد يتحملون تغييرا ما في موضع الذات بمعنى أنهما ربما يتعرضان للنبذ من مجتمعات محلية معينة، بيد أنهم لا يبدلون بمنزلة أهل الامتياز منزلة الدخلاء في الداخل.

تستبق هاردنغ هذا الخلط وتوضح موقعها، مستخدمة مثال ذوي النزوع الجنسي المغاير العرافين - للامتياز.

> بعض الناس الذين لم تكن هويتهم الجنسية «هامشية» (بمعنى أنهم من أصحاب النزوع الجنسي المغاير) قد أصبحوا «هامشيين» - ليس عن طريق التخلي عن ميولهم الجنسية الغيرية بل بالتخلي عن الوعي العفوي الذي تخلقه خبرتهم بالتغاير الجنسي في عالم المغايرة الجنسية. هؤلاء الناس لا يفكرون «كالسحاقيات» لأنهم ليسوا سحاقيات. لكنهم يفكرون فعلا كما يفكر الأشخاص أصحاب النزوع الجنسي المغاير الذين قد تعلموا من تحليلات السحاقيات. (Harding 1991،289)

على الرغم من أن الزوجين برادن لم يعيشا في أحياء التفرقة العنصرية في لويزفيل مثلما تعيش الأسر السوداء، فإنهما قد استطاعا أن يتفهما، حتى وإن لم يكن بشكل كامل، ماذا يعني أن تعيش في لويزفيل مثلما كان الزوجان ويد يعيشان فيها. وهذا الفهم على وجه التحديد هو ما تعتقد هاردنغ أن السرديات والتحليلات الصادرة عن الأشخاص الملونين يمكنها أن تعززه وتقويه.

على هذا النحو نجد المعنى الذي تقصده هاردنغ هنا هو أنه من الممكن لأناس مثل الزوجين برادن أن يتعلما عن عالم التفرقة العنصرية في لويزفيل كما عاشه الزوجان ويد من دون أن ينتقلا إلى الحياة في قلب هذا العالم مثلما يفعل أولئك الذين هم هامشيون. أما وصف الزوجين برادن بأنهما «أصبحا هامشيين»، فذلك وصف من الأفضل أن ينطبق على تبديل لأسلوبهما في رؤية العالم وتفهمه والتحرك في أعطافه. يعود جانب من حيثيات هذا الخلط إلى أن كلمتي «الهامش» و«المركز» تستخدمان عادة في نظرية الموقف لوصف موقع الذات، وتستخدمان هنا لوصف تبدل معرفي. «أن يصبح هامشيا» يشير إلى تبدل من منظور إلى موقف. الأول نتاج تفسير غير متروٍ لموقع ذات

المرء؛ أما الثاني فكما تشير كلمة «مناهض للعنصرية»، نتاج لموقف تحقق من خلال النضال الجماعي (Harding 1991،123 - 27؛ Jaggar 1983،317).

لعل المعنى الذي تقصده هاردنغ من «أن يصبح هامشيا» قد أصبح الآن أكثر وضوحا. وعلى أي حال، حتى لو فهمنا «أن يصبح هامشيا» بأنها تشير إلى تبدل معرفي فلا بد لي من المجادلة بأن هذا التعبير لا يمسك حقا وفعلا بمعنى موقف المُنكِث الذي تجده هاردنغ دامغا إلى حد بعيد. إن وصف الناكثين بأنهم «يصبحون هامشيين» يشجع على الطمس أو الخلط بين موقع الدخلاء في الداخل وموقع الناكثين. إن هذا الوصف يجعل الأمر يبدو كما لو كان الناكثون لهم موطئ قدم في كلا العالمين ويقعون في أحابيل كليهما على السواء، وهذه الصورة لا تضع امتياز البيض في الصدارة. وإذا استبقينا لغة نظرية الموقف، لأهميتها، فمن الأدق أن نصف تصرفات الزوجين برادن بأنها زعزعة للمركز. ناكثو العرق ذواتٌ تحتل المركز ولكن طريقتهم في النظر (على الأقل بمعايير المتمتعين بالامتياز) تتخلع عن المركز. ذلك أن الناكثين يزعزعون منزلتهم المستمعة بالامتياز عن طريق تحدي ومقاومة الفروض المعتادة التي يرفع أغلبية البيض لواءها (من قبيل الاعتقاد بأن امتياز البيض مكتسب أو لا محيص عنه أو طبيعي). أوصاف الناكثين بأنهم ينقضون مركزية المركز أو يقوضونها أو يزعزعونها تعمل في المحاجة والجدل بشكل أفضل من «أن يصبحوا في الهامش» لأنها أوصاف لا تشجع على الخلط بين الدخيل في الداخل والناكث. نقض مركزية المركز توضح أن الناكثين والدخلاء في الداخل بينهم مصلحة سياسية مشتركة في تحدي امتياز البيض، بيد أنهم يفعلون هذا من مواقع اجتماعية مختلفة. تفهُم الناكثين بأنهم مزعزعون يصلح من شأن مواطن سوء فهم أسبق، ولكني مازلت أعتقد أن كارتوغرافيا المركز - الهامش في نظرية الموقف تنحو نحو تقييد توصيف هاردنغ لهذه الذوات. إذا كانت هذه اللغة تشجع إدراكات خاطئة بشأن الناكثين، فنحن إذن في حاجة إلى أن نأخذ في الاعتبار توصيفات بديلة لهذه الذوات غير المخلصة.

سيناريوهات البيض العرّافة - للامتياز والمروغة - للامتياز

ربما تتشأ صورة أوضح وأكثر توصيفا للناكثين، صورة تركز على مشاريعهم التي تقض مركزية المركز، إذا نظرنا إلى الناكثين من حيث هم ذوات لها امتياز وتعايش سيناريوهات البيض العرافّة – للامتياز. تلاحظ هاردنغ تمييزا بين أهل الامتياز الذين هم ناقدون لوضعهم وأهل الامتياز الذين ليسوا هكذا، يمكن التعبير عنه بشكل أدق من حيث هو تمييز بين « العَرّاف – للامتياز» و«المـروِّغ – للامتياز» (Frankenberg 1993، 137 – 91). وفهم الناكثين عبر هذه الخطوط يتطلب إيضاح المقصود بالسيناريو العنصري وكيف تختلف سيناريوهات البيض العرّافة – للامتياز والمروِّغة – للامتياز.

وكشأن التحيز الجنساني والنزعة العنصرية، نجد منظومة الهيمنة نظاما سياسيا – اجتماعيا تخرج عنه أداءات واتجاهات وسلوكيات متوقعة، تعزز تَراتبات هرمية جائرة وتعاود تثبيتها. وطويلا ما التفت النسويون إلى أساليب أدوار الجنوسة في تشجيع عوائد وتغذية منظومات ترفع قيمة أفكار الرجال ومناشطهم وإنجازاتهم فوق تلك التي للنساء. وجود التحيز الجنساني والنزعة العنصرية يتطلب المشاركة اليومية من كل فرد.

ولكي نتفهم طبيعة هذه المشاركة، يفيدنا التفكير في الاتجاهات والسلوكيات المتوقعة من الجماعة العرقية المعينة للمرء من حيث هي قيام بأدوار تتتبع سيناريوهات سبق تأسيسها تاريخيا. تختلف السيناريوهات باختلاف موقع الذات داخل منظومات الهيمنة. إن الخصائص الفيزيقية للمرء لا تحدد بشكل حصري ماذا يعني أن يكون رجلا أو امرأة. وبالمثل، فإن ما يعنيه أن يكون المرء أسود أو أبيض أو كومانشيا أو كوريا أو لاتينيا لا يتحدد فقط بالمظهر الفيزيقي للمرء (أو ما يسمى بالعلائم «العرقية» من قبيل لون البشرة والشَعر وملامح الوجه وشكل الجسم)، بل يتحدد كذلك بأداءات المرء – أي بالسيناريو الذي يحييه. وحين تطبيق مفهوم السيناريوهات العنصرية محليا، فإن ما يعنيه أن يكون ثمة امرأة بيضاء في لويزفيل أو رجل أمريكي أفريقي

في شيكاغو يتضمن هيئة الشخص ولغته واتجاهاته ومفهوم الفضاء الشخصي، وجسارة ردود الأفعال تجاه ظواهر معينة والوعي بالجسد. الالتفات إلى العرق بوصفه أدائيا أو سيناريو مرسوما يميط اللثام عن وظيفة للسيناريوهات العنصرية أقل وضوحا وبنيوية مطردة، يغفلها الاهتمام القاصر على المظهر.

تتقدم مناقشة مارلين فري M. Frye (1992) للسلوك «الأبيضي whitely» و«الأبيضية whiteliness» بتمييز مفاهيمي، هو إجرائي، في تفهم الأبعاد الأدائية للعرق والتمييز بين السيناريوهات المروِّغة - للامتياز والعرّافة - للامتياز. تعترف فري بالحاجة إلى مصطلحات تمسك بزمام العوارض الطارئة بين المظهر العرقي وقيمة البياض. وبالتوازي مع التمييزات النسوية بين الذكورة، وهي شيء يولد به المرء بفضل جنسهم البيولوجي، وبين الذكورية، وهي شيء يرتبط اجتماعيا بالذكورة ولكنه إلى حد كبير نتاج للمران الاجتماعي، وتقيم فري الحجة على ثنائية من المصطلحات مماثلة في الخطاب العنصري وتصوغ «الأبيضي» و«الأبيضية» بوصفهما المكافئين العنصريين للذكورة والذكورية على التعاقب. وكما تشرح فري: «أن يكون المرء أبيض البشرة (مثل أن يكون ذكرا) هي مسألة سمات فيزيقية من المفترض قبلا أنها تحددت فيزيقيا: أما أن يكون أبيضيا (مثل أن يكون ذكوريا) فأنا أتصورها متأصلة في أعماق الوجود في العالم (Frye 1992، 150 - 51). الصلة عَرَضية بين «تصرف الأبيض» وبين أن «يبدو أبيض»، وبالتالي من الممكن بالنسبة إلى شخصٍ لا يُصنف كأبيض أن يؤدي دوره بطرق أبيضية. يتم استيعاب السيناريوهات العنصرية في مرحلة باكرة من العمر وصولا إلى نقطة تصبح فيها جزءا لا يتجزأ تقريبا مما هو غير مرئي من لغتنا وردود أفعالنا الجسدية ومشاعرنا وسلوكياتنا وأحكامنا. ولا شك في أن السيناريوهات الأبيضية تتوسط فيها طبقة الشخص الاقتصادية وإثنيته وجنسانيته وجنوسته ودينه وموقعه الجغرافي، إلا أن الامتيازات مع هذا تُخول على أساس الأداءات الأبيضية (Davion 1995، 135 - 39). وثمة بضعة أمثلة قد تلقي ضوءا على السيناريوهات الأبيضية أو المروغة - للامتياز.

تعطينا ليليان سميث صورة توضيحية للسيناريو الأبيضي، وهي امرأة بيضاء نشــأت وترعرعت في جيم كرو بجورجيا، فقد لقنوها أن «[تتصــرف] انطلاقا من النتاج الخاص المتعين لســيناريو مصغر مكتوب لحيوات معظم الأطفال في الجنوب قبل أن يعرفوا الكلمات» (21، 1949).

لا أتذكــر كيف أو متى، لكن.... علمتُ أنني كنت أفضل من الزنوج، وأن القوم الســود أجمعــين لهم مكانهم ويجب أن يبقــوا فيه، وأن الجنس له مكانه ويجــب أن يبقى فيه، وأن كارثــة مدلهمة ســوف تحط على الجنــوب إذا عاملت يوما زنجيــا كصنو اجتماعي لي ومثلها كارثة مدلهمة كانت ســوف تحط على أسرتي إذا أنجبت يوما طفلا خارج إطار الزواج. ... لقد تعلمت أن الجنوبيين البيض ناس مضيافون مهذبون ذوو لباقة يعاملون أولئك المنتمين لجماعتهم نفسها باحتــرام، وهم الذين يهتمون بعزل ثلاثة عشــر مليونا من البشــر من أولئك الذين لهم بشــرة ملونة تختلف قليلا عن بشــرتي، عزلهم عن ثراء الحياة بأسره «من أجل مصلحتهم هم ورفاهتهم». (Smith 1949،18)

تصف ســميث هذا الســيناريو بأنه «رقصة تشل الروح الإنسانية». وكانت الرقصة التي ظلت تكررها حتى باتت الحركات «تؤدى في البقية الباقيــة من الحياة [حياتها] من دون تفكير» (Smith 1949، 91). وما أجده لافتا بشأن «الســيناريو المصغر» لسميث هو وضوحها في الربط بين التفرقة العنصرية وبين التحكم في الحياة الجنسية للمرأة البيضاء.

وتروي آن برادن سيناريو مماثلا للنشأة في ألاباما والميسيسبي إبان الثلاثينيات من القرن العشــرين. ويلتفت توصيف برادن التفاتا خاصا إلى الأبعاد المكانية للسيناريوهات العنصرية.

والحق أن معظم هذه الأشياء ما قيلت أبدا في كلمات. كانت منطبعة في عقل الطفلة البيضاء من الطبقة صاحبة الامتياز في الجنوب....

> كان الهتاف يتصاعد... نحن نجلس في قاعة المسرح، والزنوج على السطح في الشرفات - أنتِ تشربين من هذا الينبوع والزنوج يشربون من ذلك الينبوع - نحن نأكل في حجرة الطعام، والزنوج يأكلون في المطبخ - حي الملونين، شوارعنا - مدارس البيض، مدارس الملونين - احذري الرجال الزنوج في الطرقات - انتبهي - كوني حذرة - إذا حل الظلام لا تقتربي من أحياء الزنوج - اجلسي في الجزء الأمامي من الحافلة، ويجلسون هم في الجزء الخلفي - مكانك، مكانهم - عالمك، عالمهم. (Braden 1958، 21)

وأيضا تعترف برادن بجانب لغوي مثير في السيناريوهات الأبيضية.

> في بعض الأحيان تصبح الوصايا في غاية الجلاء. مثلا، لم أكن قد تجاوزت عامي الرابع أو الخامس حين حدث أن قلت لأمي ذات يوم شيئا ما عن «سيدة ملونة». «لا تقولي أبدا عن الملونات سيدات [رد أمها].... قولي امرأة ملونة وسيدة بيضاء - وليس سيدة ملونة أبدا». (Braden 1958، 21)

إذن، فقد كان الاهتمام بحفظ حدود موقع المرء العنصري بعدا متينا في كل السيناريوهات العنصرية.

ليست السيناريوهات العنصرية محكومة فقط بالمواقف ووعي بالمكان الملائم للناس؛ هناك أيضا عنصر جسدي قوي في السيناريوهات يَبْرُز في اللفتات وردود الأفعال إزاء الأشخاص الذين نعتقد أنهم لا يشبهوننا. نحن جميعا نلتفت بشكلٍ ما إلى عرق الأشخاص الذين نتفاعل معهم، ويشكل هذا معالم لقاءاتنا. وحتى البيض العرافون للامتياز الملتزمون عن وعي بمكافحة العنصرية قد يكون لهم رد فعل تجاه الناس الملونين بالنفور والتجنب. ويشعر الأمريكيون الأفارقة الذين يتلقون سلوكيات التجنب بأنهم موسومون - موصومون. يقدم برنت ستيبلز Brent Staples (1986) في مقاله «رجل أسود يتأمل قدرته على تغيير المكان العام» الرصد الآتي للنساء البيض اللائي يمررن عليه في الطرق أثناء الليل.

كثيرا ما أشـــهد «حدس التبختر الداخلي»، من النساء بعد أن يحل الظلام في شـــوارع بروكلين المكتظة بالسكان، حيث أعيـــش. يبدونَ وقد جعلن وجوههـــن محايدة، تتدلى عبر صدورهن شـــرائط جلدية لحقائـــب اليد من طراز له حـــزام عريض على الكتف، إنهـــن يمضين قدما وكأنهن قد تحصن لمواجهة أي اعتراض لطريقهن. بطبيعة الحال أتفهم أن.... النســـاء على وجه الخصوص عرضة للنيل منهن في عنف الشـــوارع، وأن نسبة تمثيل الشبان الذكور السود تزيد زيادة هائلة بين مرتكبي أعمال العنف. إلا أن هذه الحقائق ليســـت عزاء للاغتراب الذي يأتيك حين تكون موضع شك دائما، تجلس معزولا، كائنا مخيفا يتحاشى المارة أن تتلاقى عيونهم بعينيك (Staples 1986، 54).

غالبية الســـيناريوهات الأبيضية تتضمن أن يكون المرء متحوزا حيال الملونين، يتحاشـــى أن تتلاقى عينـــاه بعيونهم، أو أن يقترب منهم عن كثب، وثمـــة هاجس داخلـــي غير مريح لوجودهـــم. وعلى أي حـــال، فإن تكرار معايشـــة هذه الســـيناريوهات تكريس لنظام عنصري تعلو فيه قيمة حياة البيض وثقافتهم وخبراتهم على حســـاب الأشخاص الملونين، الذين يخاف البيض من هيئتهم، فيصبونهم في قالب المنحرفين الأقذار أو المجرمين أو القبحاء أو المنحطين.

هـــذه التفســـيرات للســـيناريوهات المروِّغة - للامتيـــاز تطرح مقابلة مع تفســـيري للســـيناريوهات العرّافة - للامتياز، وأيضا تعين في تفسير علـــة اعتبار الســـيناريوهات العرّافة - للامتياز ناكثة. إن ما تشـــترك فيه الســـيناريوهات العنصرية هو التمركز حول ثقافة البيض، والمتوقع من كل شـــخص أن يتبع بدرجة أكثر أو أقل سيناريوهات تدعم امتياز البيض. إن الســـيناريوهات الأبيضية التي يصفها سميث وســـتيبلز وبرادن مروغة - للامتياز بأنها لا تتحدى البيض لكي يفكروا في الامتياز، ولكي يفكروا في إعادة تمثيلهم إياها لكي يعيدوا إنتاج امتياز البيض. وإذا كان أعضاء سائر الجماعات العرقية يطالبون بسيناريوهات تدعم امتياز البيض، فيمكن إذن

أن يرفض أعضاء جماعات الامتياز وأعضاء جماعات الاضطهاد كلاهما أن يتعاونا. وبالحديث المجازي، نقول إن ما يمثل بقاء النزعة العنصرية، ليس في أن الأمريكيين الأفارقة يجلسون في مؤخرة الحافلة كل هذا الأمد الطويل، بل أيضا في أن البيض تفادوا مهمة الاستجواب النقدي والتخلي عن مقاعدهم في مقدمة الحافلة. وبرفض استجواب الامتياز، استسلم البيض أنفسهم بشكل غير نقدي لسيناريوهات أبيضية – لأن تتشكل هوياتهم بطريقة ربما لم يختاروها (Harding 1991،294).

إن البيض يمكن أن يستخدموا تحليلات الدخلاء في الداخل لتوطيد السيناريوهات الناكثة، والاعتراف بهذا يعني أننا يمكن أن نتعلم التفكير والتصرف بشكل لا ينفصل عن «الوعي العفوي» للمواقع التي ترسمت سيناريوهاتها اجتماعيا وكتبها التاريخ من أجلنا، ولكن من خلال السيناريوهات الناكثة (العرافة – للامتياز) فإننا نمارس الاختيار مستعينين بالنظريات النقدية الاجتماعية الناشئة عن الحركات التحررية (Harding 1991، 295). الملمح الأساسي للمواقع العرّافة – للامتياز هو اختيار تنمية الوعي التأملي الناقد. وكما لاحظت إحدى المساهمات في دراسة روث فرانكنبرغ R. Frankenberg للنساء البيض «أن تكوني من الطبقة البيضاء صاحبة الامتياز... يعني أنك في غير حاجة للبحث عن أي شيء آخر، لن تُجبري على شيء ما ريثما تختارين، لأن حياتك لا يؤثر عليها شيء من قبيل العنصرية» (Frankenberg 1993، 161) يختار الناكثون أن يحاولوا تفهم الثمن المدفوع لاغتنام الامتياز؛ إنهم ناقدون لامتيازات غير مكتسبة منحتهم إياها الثقافات البطريركية البيضاء، ويتحملون المسؤولية إزاءها.

اختيار تحمل مسؤولية تفاعلاتي يتطلب أن أتحمل مسؤولية «موقعي الاجتماعي العنصري، بأن أتعلم كيف أتواصل مع الآخرين من البيض ومن الأشخاص الملونين؛ بأن أتعلم كيف ستكون معقبات معتقداتي وسلوكياتي كامرأة أمريكية أوروبية» (Harding 1991، 283). وثمة لحظة تتكامل مع تفهمي لعلاقتي مع الناس ذوي الوضع المختلف عن وضعي، تأتي من أن أتعلم أن أرى كيف يراني الدخلاء، ويتطلب هذا تفاوتا في الوعي المزدوج عند دوبويس.

وعلى خلاف البيض الذين يُحيون السيناريوهات الأبيضية من دون تفكير نقدي، نجد مهمة الناكث إيجاد طرق لتطوير سيناريوهات بديلة قادرةعلى تعطيل إعادة الإدراج المتواصلة للسيناريوهات الأبيضية. البيض العرافون - للامتياز يمحصون بفعالية «مقاعدهم في المقدمة» ويجدون السبل لكي يكونوا غير مخلصين للمنظومات التي حددت هذه المقاعد. بعض الأمثلة الواضحة على هذا تتضمن الكف عن النكات العنصرية، الاهتمام بلغة الجسد وأنماط الحديث، وصقل الوعي بالصور النمطية وكيف تشكل إدراكنا للناس الملونين، أما أن تلقي النكات العنصرية وتسمح للآخرين بإلقائها فإن هذا يعيد إدراج وترسيم تصورات ضارة. يعرف الناكث متى يكون الوقت ملائما لإيقاف إعادة الإدراج والترسيم. وبالمثل، المرأة البيضاء التي تقبض على حقيبة يدها أو تقود أطفالها بعيدا عن طريق شاب أمريكي أفريقي، أو الرجل الأبيض الذي لا يرتاح أو تتوتر أعصابه بوجود ناس ملونين، إنما يرسلان إشارات لأولئك المحيطين بهم مفادها أن يخافوا من أعضاء تلك الجماعات. والبيض الذين يقاطعون أو ينبذون أو يرفضون مشاركة الطلبة من الملونين في الفصول الدراسية يعيدون إنتاج ما هو خبيء فيهم بإرسالهم إشارة مفادها أن مشاركات أولئك الطلبة غير ذات أهمية. وإذا استطاع الناكثون إعادة الإفصاح عن السيناريوهات البيضاء بأساليب لا تعيد إدراج وترسيم هذه الإيماءات الدالة على التبعية، فسوف نستطيع تصور طرق لأن نكون، كما يقول أدريان ريتش (1979) Adrienne Rich، «غير مخلصين للحضارة».

تقدم لغة السيناريوهات العنصرية تفسيرا للناكثين الذين يتجنبون مواطن سوء الفهم الناشئة عن كارتوغرافيا المركز - الهامش في نظرية الموقف، وأيضا تمنحنا تفسيرا ديناميكيا للناكثين المتسقين مع الإطار المعرفي لنظرية الموقف. وهذا التمييز بين السيناريو العراف - للامتياز والسيناريو المروِّغ - للامتياز إنما هو طريقة أخرى للإفصاح عن التمييز الذي يصطنعه منظرو الموقف بين الموقف وبين المنظور. قد يمكن القول إن السيناريوهات البيضاء المروِّغة - للامتياز لها منظورات للعرق غير نقدية. مثلا، خطاب عن العنصرية هو الأكثر ليبرالية يوضح شكلا لغويا مروغا

- للامتيـاز يمثل خاصة مميزة للسـيناريوهات الأبيضية. التعبيرات التي ينمحي منها اللون من قبيل «لسـت أرى بشـرة ملونة، أرى بشرا فحسب»، أو «كلنا ننتمي للعنصر نفسـه - العنصر البشـري»، إنما تشير أيضا إلى الإخفاق فـي الاعتراف بالبيـاض (Frankenberg 1993، 149). ترتكن السـيناريوهات العرافة - للامتياز علـى مواقف مناهضة للعنصرية لأنها تأتـت من خلال مقاومة جماعية لتطبيع أنماط من السـلوك والتصرفات الاجتماعية تعيد إنتاج امتياز البيض. يتطلب استحضار سيناريو عراف - للامتياز ما هو أكثر من المقاطعة العرضية للنكات العنصرية، والاسـتماع إلى الأشـخاص الملونين، وشراء عائلات السود عقارات في أحياء البيض، إن الأفعال العرضية المُنكّتة لا تصنع ناكثا. والمعايشة الحقة لسيناريو أبيض عراف-للامتياز يتطلب أن يصقل الناكثون شـخصية سـوف تفيض عنها الممارسات المُنكّثة.

صقل الشخصية المُنَكِّثة

عندما يرفض الناكثون التصرف انطلاقا من وعي أبيضي تلقائي بأن التاريخ قد أسـبغ عليهم، فإنهم يبدلون ما هو أكثر من مجرد طريقتهم في النظـر إلى العالم وفهمـه، فأن تكون ناكثا للعرق يعنـي أن تكون لك هذه النوعية المعينة من الشـخصية التي تهيئ الشخص لمعايشة السيناريوهات العرّافـة - للامتياز. وتبديل السـيناريوهات البيضاء مـن تلك المروغة - للامتيـاز إلى العرّافة - للامتياز، يمكن إذن فهمه كتبديل لشـخصية. إن هذا التبديل للشـخصية هو الذي يجعل البيض يرتحلون عن وضع المركز، ويعيدون تحديد وضع أنفسهم فيما يتعلق بالامتياز. ويستكشف هذا الجزء الأخيـر بإيجاز ما يمكن أن يعنيه صقل شـخصية مُنَكِّثة ويبين لماذا تكون الشخصية المُنَكِّثة منطوية بالضرورة على أن يكون المرء «رحالة في العالم».

الفكرة القائلة إن معايشـة السـيناريوهات العرّافة - للامتياز تساعد في صقل الشـخصية المُنَكِّثة، وأن الشـخصية المُنَكِّثة أقرب إلى معايشـة هذه السيناريوهات، هي فكرة ذات جذور أرسطية: أن تصبح مُنَكِّثا عملية تماثل اكتساب فضيلة خلقية (Aristotle 1980). بالنسبة لأرسطو، تتشأ

الفضائل عن الطبع، وليس عن الطبيعة. الفضيلة نزوع للاختيار وفقا لقاعدة؛ أي القاعدة التي عن طريقها يمتلك الشخص الفاضل حقا بصيرة خلقية لها أن تختار. كل الأشياء التي تأتينا من الطبيعة نكتسبها أولا بالإمكان؛ وفقط فيما بعد نعرض للفاعلية (*). نصبح أفاضل بأداء أفعال فاضلة. على الرغم من أن أوضاع الشخصية تنشأ عن الفاعلية، فإن أرسطو يصطنع تمييزا بين نمطين من الفاعلية وغاياتهما. ثمة فاعليات من قبيل بناء السفن، حيث يكون ناتج نشاط المرء (السفينة) غاية تتمايز عن عملية بناء السفن؛ وهناك فاعليات مثل الحصول على اللياقة حيث يكون المنتج (جسم صحي وسليم) جزءا من فاعلية إحداث المنتج وليس غاية متمايزة عنه. فاعلية الفضيلة تماثل مثال الإحداث، تماما كما أن الفرد لا يصبح ذا لياقة بأداء سلسلة من التحركات ثم يعلن «ها أنا ذو لياقة بدنية»! وبالمثل لا يصبح الشخص فاضلا بأداء سلسلة من الأفعال الخيرة ثم يعلن «أخيرا، أنا فاضل»! الفضيلة واللياقة ينشآن خلال عملية متواصلة من إحداث أو أداء أفعال خيرة. نصبح أفاضل حين تكون لدينا حكمة عملية، مثلا، أن نتصرف بشجاعة إلى الدرجة الصحيحة، ومن أجل الأسباب السديدة، وفي الظروف المناسبة.

حين تصف هاردنغ المواقف بأنها إنجازات، أحسبها تقصد إنجازا بمعنى أن الشخصية حين تكون فاضلة فذلك إنجاز (Harding 1991،127). تحقيق الموقف المُنكّث، كصقل الفضيلة، هو عملية. وحين يكون لدى المرء الحكمة العملية ليعرف أي الخطوط في السيناريوهات الأبيضية لها أن تتغير، ومتى يكون تغييرها، ومتى نعزلها، فيمكنه حينئذ القول إنه يمتلك الحكمة العملية الضرورية للشخصية المُنكّثة [2]. وأن يكون للمرء الشخصية المُنكّثة ليس كأن يكون متصفا بسمة معينة. وتماما مثلما لا توجد وصفة لبلوغ الشخصية الفاضلة، فليس هناك صياغة محددة لكي يصبح المرء ناكثا للعرق. ومن الخطأ تصور أن المرء حين يصبح مُنكّثا فإن ذلك بمنزلة

(*) «الإمكانية والفاعلية» تجعل العبارة مفهومة للقارئ العادي، أما المقابل الموروث والمتواتر في الأوساط الفلسفية العربية لهذين المصطلحين الأرسطيين فهو «القوة والفعل»، حيث تقوم فلسفة أرسطو بأسرها على التمييز بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل. السنديانة مثلا وجود لشجرة بالفعل أما بذرتها فوجود بالقوة، طالب الطب طبيب بالقوة وحين التخرج يصبح طبيبا بالفعل... وهكذا. [المترجمة].

تغلبه بالكامل على العنصرية. وسوف تأتي أوقات نجد فيها أن حكمتنا العملية المُنَكَّثة نزرا يسيرا من هذا وسوف نتراجع إلى السيناريوهات المروغة - للامتياز، غالبا من دون أن نكون على وعي بأننا نفعل هذا. إن تفسير الشخصية المُنَكَّثة يعترف بعدم استقرارها. وتطوير الشخصية المُنَكَّثة يتطلب إستراتيجية سياسية. وكما تقول هاردنغ، لا يكفي ترديد ما يقوله المفكرون الأمريكيون الأفارقة، وألا أتحمل أبدا مسؤولية تحليلات العالم الخاصة بي، التى أستطيع أنا الأمريكية الأوروبية، أن أرى العالم من خلال عدسات استبصاراتها. إن «الذي يقوم بعمل مناهض للعنصرية - أي المرء الذي يمكنه اجتياز «اختبار الكفاءة» كمناهض للعنصرية - لا بد أن يفكر تفكيرا فعالا مضادا للعنصرية، وألا يكون محض إنسان آلي أبيض مبرمج على ترديد ما يقوله السود» (Harding 1991، 290 - 91).

إن تطوير الشخصية المُنَكَّثة يتطلب قدرا كبيرا من العمل على قدم وساق. وأن يتعلم الناكثون عن حياة أولئك الذين هم في الهامش يعني هذا أن يتفهموا الظروف المادية التي تنشأ عنها تحليلات الدخلاء في الداخل؛ وظفرهم بهذا الفهم يعني أنهم لابد أن يكونوا «رحالة في العالم». وتقدم ماريا لغونز في مقالها المنتمي للكلاسيكيات الراهنة «المرح والترحال - في - العالم والإدراك الودود» (1987) تفسيرا للهوية حين تكون الذوات متحولة ولها طيات عديدة. الاعتراف بأن الهويات تعددية يحدث خلال عملية تسميها لغونز الترحال في «العالم»[3]. وهي تعتقد أن إخفاق النساء في أن يحببن بعضهن البعض ينشأ عن إخفاق في أن تتآلف النساء مع نساء يقطنَّ عوالم لا يتشاركْن فيها؛ إنه الإخفاق في أن ترى المرأة نفسها في نساء أخريات مختلفات. يتصدى عمل لغونز لهذا الإخفاق، وتعزوه إلى رؤية الآخرين الذين يقطنون عوالم خارج العوالم التي نشعر فيها بالارتياح، حين ننظر «بالعيون المتغطرسة». حين تدرك النساء البيض النساء الآسيويات «بالعيون المتغطرسة»، أو حين تنظر النساء الأمريكيات الأفارقة إلى النساء اليهود بإدراك متغطرس، فإنهن يفشلن في التفاعل وفي أن يتآلفن معا بمودة، وذلك لأن الغطرسة تعترض سبيل بناء الائتلافات، والترحال في العالم لابد أن يتم بإدراك ودود.

إن فكرتيّ العالم، «الترحال - في - العالم» و«الإدراك الودود»، أعانتا لغونز على أن تفسر لماذا يكون إدراك إياها في عوالم الأنجلو أو عوالم البيض إدراكا لامرأة خطرة، وأنها لا تكون مرتاحة في هذه العوالم، بينما تكون في موطنها بالعوالم اللاتينية امرأة «مرحة». تتضمن السيناريوهات الأبيضية إخفاق النساء البيض في الشعور بالمودة تجاه النساء الملونات، حيث النساء ذوات الأصول الإنجليزية «يتجاهلننا، ينبذننا، يجعلننا متواريات، يصغن لنا صورة نمطية، يتركننا وحدنا تماما، ينظرن إلينا على أننا مخبولات. كل هذا بينما نحن نعيش وسطهن» (Lugones 1987، 7).

بمنطق الترحال في العالم يسهل تفسير السيناريوهات المروغة - للامتياز التي تعايشها النساء البيض. إخفاق البيض في رؤية امتياز العنصر، من جانب، هو تفعيل للفشل في الترحال بالعالم. في الولايات المتحدة ليس من الضروري أن يرتحل الناس الملونون عن عالمهم، ولكن امتياز البيض يكفل احتياج معظم البيض للترحال في العالم فقط عن طواعية وطيب خاطر. وحين ترفض النساء ذوات الأصول الإنجليزية أن يرتحلن عن عوالم لا يسهل فيها الشعور بالارتياح، فإنهن يعايشن سيناريوهات مروغة -للامتياز. معظم البيض يرتاحون في العوالم البيضاء، حيث نتحدث بطلاقة، حيث نعرف السيناريوهات الأبيضية ونعايشها بأمان، وحيث الملونون خارج خطوط رؤيتنا، وحيث لا تكون هويتنا العرقية في خطر. حين أقيد حركتي بحدود العوالم التي أرتاح فيها، تصعب رؤية الامتياز، ولا يُطعن أبدا في السيناريوهات الأبيضية. الإدراك الودود يتطلب من النساء البيض أن يرتحلن في العالم كوسيلة لكي يصبحن على وعي بالسيناريوهات المروغة - للامتياز التي تعلمناها.

الترحال في العالم إذن استراتيجية لا محيص عنها لصقل الشخصية المُنَكِّثة. لا بد أن يقلع الناكثون عن تلك المواقع والنصوص التي يشعرون معها بأنهم في موطنهم. يدفعنا الترحال في العالم إلى وضع هوياتنا المتميزة موضع المخاطرة بأن نرتحل إلى العوالم التي غالبا ما نشعر فيها بأن الارتياح ليس سهلا وأننا انفصلنا عن المركز. المُنَكِّثية مثل الفضيلية، تتطلب تنمية عوائد مستجدة؛ وأحد العوائد الحاسمة قد يكون في مقاومة

إغراء العود مجددا إلى تلك العوالم التي نشعر فيها بالارتياح - لم يصبها أذى. في عملية الترحال تتداعى هوياتنا، وتتنحى سيناريوهاتنا المروغة - للامتياز، وينزاح مؤقتا ترف التراجع إلى المكان الآمن. إن الترحال يجعل السيناريوهات المروغة - للامتياز واضحة ونلمح طريقة النظر إلينا بعيون أولئك الذين تعلمنا أن ندركهم بغطرسة.

قصة ماب سغرست هي توضيح مؤثر للترحال في العالم وكيف يكون جزءا لا يتجزأ من بناء التحالف عبر حدود العرق والجنوسة والطبقة والنزوع الجنسي. تشرح لنا سغرست، باعتبارها مثلية بيضاء تمارس حقوق العمل المدنية في نورث كارولينا، كيف أنها «في الشهور الأولى لي في ستيت - فيل مع ريفرند لي وكريستينا، عبرت وعاودت عبور حدود عنصرية أكثر كثيرا مما عبرته طوال ثمانية عشر عاما عشتها في ألاباما المماثلة وهي مسقط رأسي. معهما، استطعت الولوج إلى المجتمع المصغر للسود، ورأيت بعيونهم الناس البيض» (Segrest 17 ،1994). وأن نتعلم أن نرى أنفسنا كما يرانا الآخرون هو نقطة بدء ضرورية لكي نتعلم إبطال السيناريوهات المروغة - للامتياز. البيض أمثال سغرست، الذين يرتحلون «بالإدراك الودود»، إلى عوالم يقطنها ناشطون في الحقوق المدنية من الأمريكيين الأفارقة في الجنوب، يضعون هوياتهم موضع المخاطرة، وإذ يفعلون هذا يدركون الصعوبات المحيقة بعدم تعلم السيناريوهات المروغة - للامتياز.

ليست المقاربة التي أوجزتها هنا قطيعة جذرية عن استبصار هاردنغ الأصلي. وما حاولت أن أفعله هو الإفصاح عن استبصاراتها بلغة تتجنب بعضا من خلط أحسب أن كارتوغرافيا المركز - الهامش في نظرية الموقف النسوي تشجع عليه. وقد حاولت أيضا أن أستكشف كيف يمكن أن يكون صقل شخصية مُنَكِّتة بطريقة تركز على الأداءات المُنَكِّتة، بدلا من التركيز على الهويات المُنَكِّتة وموضعها. أما الفكرة القائلة إن المُنَكِّتية تتطلب تطويرا للشخصية المُنَكِّتة لكي نجعل المرء ميالا إلى معايشة سيناريو عراف - للامتياز ففيها الكثير من روح عمل هاردنغ. وعلى الرغم من أن توصيفات هاردنغ للناكثين بأنهم «يصبحون هامشيين» من خلال عملية

«إعادة ابتداع الذات لذاتهـا كآخر» تقيد حدود توصيفاتها للناكثين، فإني أعتقـد أن مـا عليها بعد ذلك هو تقرير فعـال للمُنَكِّثية بوصفها أكثر من مجرد هوية سياسـية. إن استدعاء «إعادة ابتداع أنفسنا كآخر» يشير إلى تبديـل طريقة المرء في الرؤية، وبالقطـع هذا ما يفعله مغزى الترحال في العالم عنـد لغونز. وتلمح هاردنغ إلى هذا حين تقـول «الفاعلية الذهنية والسياسـية مطلوبة في استخدام استبصارات الآخرين لتوليد التحليلات الخاصة بالأنا» (Harding 1991، 290). ويقترب وصف هاردنغ للمُنَكِّثية من حيث هي نشـاط سياسي اقترابا كبيرا من فكرة الأدائية التي تلح على ذهني، والتي هي فيما أحسب فكرة سوف نتفق عليها.



17

التعددية الثقافية كفضيلة معرفية للممارسة العلمية

آن. كد

إني أقيم الحجة على أن العلم سوف يكون أفضل، وفقا للمعايير الخاصة به، إذا اتبع منوال التعددية الثقافية، وأقصد بها التنوع الجنوسي والإثني لطائفة العلماء. وأحاج بأن الأقلية والنساء من العلماء سوف يكون أقرب إليهم التعرف على الفرضيات الخاطئة والمنحازة حول العرق والجنوسة التي تسري كالمرض في أعطاف النظريات. أما أنماط التغير التي ستطرأ على المجتمع بفعل اتباع منوال التعددية الثقافية فسوف تساعد على كشف تلك الفرضيات المضمخة بالخطأ لتغدو سافرة أمام أعين العلماء من كل الأعراق ومن الجنسين.

«إننا في حاجة إلى الإتيان بقيم أخرى لتلقي بثقلها في الحكم على نظرياتنا العلمية، قيم من قبيل الاتساق الداخلي والبساطة والتساوق مع معتقداتنا وقيمنا الأخرى»

آن. كد

مضى ما يقرب من عقدين من السنين على ظهور البحث الإبستمولوجي النسوي والكتابة النسوية اللذين أحدثا تحولا في المسار، وفترة مثلها على ظهور النقد بعد الاستعماري والعنصري للعلم، وعلى الرغم من هذا لا يبدو أن التيار السائد في الأدبيات الفلسفية قد استوعب بعد الدروس التي يحملها هذا العمل. وإني أرى هذا محبطا بشكل خاص، بسبب الغارات التي شنتها حركة الإبستمولوجيا الاجتماعية التي يبدو أنها قد لحقت الآن بالتيار السائد في فلسفة العلم والإبستمولوجيا. لا يكتفي فلاسفة التيار السائد بالحجج القوية بل يطلبون أيضا حيثيات جيدة مصوغة بمصطلحاتهم، وتتبع تقاليدهم. ولأنهم التيار السائد، فهم قادرون على المطالبة بذلك. في هذا المقال، سوف أقيم الحجة بلغة التيار السائد من أجل الدروس المستفادة من النسويات والآخرين المهمشين، وأصوغ الحجج وفقا لتقاليد الفلسفة التحليلية. والدرس الذي أعتزم أن أنقله بشكل خاص هو أن هيمنة الذكور الغربيين البيض على العلم تنال من العلم وفقا للحدود الخاصة به، وأن احتواء الآخرين المستبعدين سوف يهذب ويشذب مضمون العلم وصميم موضوعيته. مجمل القول أن التعددية الثقافية فضيلة معرفية (ودع عنك مطلب العدالة) بالنسبة إلى العلم.

إنكار الأسس

النزعة الأسسية (Foundationalism) في نظرية المعرفة هي الفكرة القائلة إن هناك بعض المبادئ الأولية التي يمكن تأسيسها لتكون بمنأى عن الشك، وإننا بهذه المبادئ نستطيع تبرير كل ما يمكن أن نسميه معرفة. والأسسيون يعارضون الشكيين فيما يتعلق بمعرفتنا بالعالم الخارجي، على أن أسسيين شتى يختلفون حول مصدر المعرفة القصوى. مع هذا، يتفق كثيرون على أن معرفتنا الأسسية يجب أن تأتي إلى كل منا نحن المفكرين والمدركين كفرد فريد، إننا لا نستطيع الالتجاء إلى المجتمع لتبرير المعرفة، حتى وإن كنا في قلب المجتمع نتعلم أولا أو نكتشف ما نحن بسبيلنا إلى معرفته. كتب رينيه ديكارت في التأمل الأول من عمله «تأملات في الفلسفة الأولى» يقول، بعد أن بات على وعي بالأفكار الخاطئة التي تمسك

بها منذ شبابه، «لقد تحققت من أنه يجب علي مرة واحدة في حياتي الشروع في تقويض كل شيء، وصولا إلى الحافة السفلية، لكي أستطيع أن أبدأ من جديد منطلقا من الأسس الأولى إن كنت أريد حقا أن أقيم للعلوم أساسا راسخا باقيا، وإذ انسحبت إلى عزلة، فقد وطدت لنفسي وقتا أنعم فيه بالروية والبال الرخي. جملة القول أنني سوف أتكرس جادا غير هازل ومنفتحا تماما لكي أقوض دعائم آرائي السابقة على عمومها» (Descartes 1980،57). وبالنسبة إلى ديكارت، كان لا بد من إنجاز هذا المشروع وإيجاد الأسس الأولى للعلم على انفراد لأنه مشروع يتطلب تفكيرا واضحا، غير متحيز بفعل أفكار ومعتقدات الآخرين. ويريد ديكارت الاحتفاظ بذهنه نظيفا خاليا من أي معتقدات تقليدية في مجتمعه، فما يمكن معرفته يمكن أن يكتشفه شخص متوحد يتفكر من دون انحياز يصنعه التأثير الاجتماعي.

إن مذهب الأسس (*)، من هذه النوعية أو تلك، له باع طويل في الإبستمولوجيا. ومن الصواب القول إنه كان النظرة الفاعلة النشطة في الجانب الأكبر من الفلسفة الغربية لما يربو على ثلاثمائة عام بعد ديكارت.

وثمة سبب وجيه لهذا: إذا استطعنا امتلاك أساس راسخ لمعرفتنا، فسوف نستطيع حينئذ أن نبرر أفكارنا الواحدة تلو الأخرى، عارفين أن التبرير يلزم عنه أن تكون تلك المعتقدات صادقة، حيث «الصدق» مطلق، مستقل عن سائر الراصدين، وفي كل زمان. على أنه في الأربعين عاما الماضية تداعت أركان النزعة الأسسية، واحتلت النظريات الضد - أسسية

(*) في المعجم الفلسفي المعاصر الملحق بكتاب (وليم جيمس إيرل، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة د. عادل مصطفى، مراجعة د. يمنى طريف الخولي، ط2، دار رؤية، القاهرة، 2011). اعتمدنا ترجمة مصطلح Foundationalism «مذهب الأسس»، حيث كان تعريفه أنه «اسم ينطبق على جميع المواقف الفلسفية التي ترى المعرفة ترتكز على مجموعة صغيرة من الحقائق المحددة» (ص 359). لعل «مذهب الأسس» أسلس ومريح للسمع، ولكن «النزعة الأسسية» أصدق من حيث إن الأسسية ليست مذهبا واحدا بل نزعة أو تيار يضم مذاهب عدة كما سنرى، وشهد منحنيات ومتغيرات. وفضلا عن هذا لا ننسى كفاءة صيغة المصدر الصناعي في اللغة العربية في صياغة المصطلحات الكلية، وعليه تصح «الأسسية» فحسب. الخلاصة أن «النزعة الأسسية» و«مذهب الأسس» و«الأسسية» البدائل الثلاثة تجوز، خصوصا أنه لا يخشى على أيها الاختلاط بمصطلح آخر، فيمكن استعمال أيها حسبما يقضي إيقاع السياق.
المهم حقا أن المقصود من الأسسية وما يوضع تحت بندها ينتمي إلى النظرة لطبيعة المعرفة التجريبية وبالتالي المعرفة العلمية، وهو أيضا ما يعرف في بعض أدبيات فلسفة العلم بأنه منطق ←

مكانها في الإبستمولوجيا المعاصرة. توعز بعض من هذه النظريات بما ينبغي علينا حقا أن نُفَعله في الإبستمولوجيا وعلم النفس المعرفي: يعوزنا أن نستجلي كيف تجمع أدمغتنا المعلومات وتصنفها، وكيف تبدع النظريات، وتحسم البينة [1]. وهذه المقاربة تطبيع للإبستمولوجيا(*). وتقترح نظريات أخرى ضد - الأسسية أن ما ينبغي على الإبستمولوجيا فعله هو أن تدرس كيفية نقل الأشخاص للمعرفة داخل الثقافات وعبرها، وكيف يتم تكوين الخبراء في الإنتاج المعرفي، ولماذا لا نعتبر بعض أشكال المعلومات النسقية من قبيل المعرفة، وما هي معايير الموضوعية والعقلانية والمنهج الجيد التي لاتزال قيد الاستخدام؟ أحيانا يطلق على هذه المقاربة اسم البنائية الاجتماعية social constructivism. وأخيرا ثمة فئة ثالثة من النظريات ضد - الأسسية تقترح أن ما نسميه إبستمولوجيا هو في حقيقة الأمر أيديولوجيا، وأنه لا يوجد شيء من قبيل المعرفة الموضوعية، وأن كلمة «معرفة» مجرد اسم شرفي للرأي المعلن من جانب أولئك الذين يملكون السلطة، وهذه هي ما بعد الحداثة. وأنا في هذا المقال أقيم الحجة من أجل صورة محافظة للبنائية الاجتماعية، وسوف أبين أنه من نواتج موقف البنائية الاجتماعية أن التعددية الثقافية لديها حقا وفعلا ما تقدمه للعلم وفقا للشروط المعرفية الخاصة بالعلم ذاته.

بادئ ذي بدء، نحن في حاجة إلى مسح شامل لصعود وهبوط النزعة الأسسية. وكانت أهم نظرية أسسية في الإبستمولوجيا وفلسفة العلم إبان النصف الأول من القرن العشرين هي التجريبية المنطقية أو الوضعية المنطقية. تمسك التجريبيون المناطقة بأن أساس معرفتنا نجده في الخبرة

← المعرفة العلمية، وفي هذا الإطار تقع القيم الإبستمية التي تتحدث عنها الكاتبة في أكثر من موضع مثل قيم الصدق والبساطة والمواءمة التجريبية والتساوق، لتأتي بعد ذلك إلى ما تتميز به النظرة البنائية الاجتماعية ألا وهو إضافة القيم الثقافية والاجتماعية، ومن ثم ينفتح الباب لتقدير قيمة التعددية الثقافية ودورها في الممارسة العلمية.

من ناحية أخرى نلاحظ أن النزعة الأسسية لا تقتصر على الإبستمولوجيا. وقد اشتبك الفصل الأول من الكتاب مع النزعة الأسسية في فلاسفة الأخلاق، غير أن تعامل هذا الفصل مع الأسسية في الإبستمولوجيا أتى أشمل وأعم. [المترجمة].

(*) أي تصبح الإبستمولوجيا فرعا من العلوم الطبيعية، تدرس إحدى ظواهر العالم الطبيعي وهي ظاهرة المعرفة، وربما تصبح فرعا من فروع علم النفس. ونذكر في هذا الصدد كواين على وجه الخصوص. [المترجمة].

الحســـية، وأن خبرتنا الحسية يمكن تحليلها تحليلا صارما بحيث تستبعد أي عناصر مشــكوك فيها أو منحازة. وهذا منهج يمكن إعماله عن طريق المفكــر على انفراد، لأنه لا يتطلب إلا الالتفـــات إلى الملاحظة ويرفع لواء منهـــج منطقي صارم للتحليل. ولأن مناهج التحليل منطقية، ومن ثم كونية عمومية، فهـــي مصونة لا تدانيها قيم اجتماعية أو ثقافية أو أخلاقية. إن النظرية التجريبية للمعرفة الحسية اتجاه ظاهري Phenomenalism، ذلك أنها الفكرة القائلة إن الأشـــياء الفيزيقية بناءات ذهنية (منطقية) تخلقت عن المعطيات الحســـية. تمســـك لويس C.I. Lewis بعنصرين في الخبرة الحســـية: المسلم given (*) والمفهوم concept. المسلم ليس استدلاليا، إنه العنصر الحســـي فـــي المعرفة - المعطيات الخام، أمـــا المفهوم فيتكون من الأحكام التي نخرج بها من تلك المعطيات الخام.

ولكـــي نتبين الفارق بينهما نتخيل كرة التنس. عنصر المســـلم هو ذلك الجانب من الإحســـاس الذي يفرض نفســـه علينا، إنه هنالك بالنسبة إلى المـــدرِك الذي لـــم يعرف في حياته التنس ولا كـــرات التنس، وبالمثل تماما بالنســـبة إليك وبالنسبة إلي. يزعم لويس أن «المسلم» لا بد أن يوجد، وإلا فإن خبرتنا الحســـية «غير مقنعة وتعسفية» (Lewis 1929، 39). المفهوم هو الحكم «إنه كرة تنس». وهو أيضا الحكم «ثمة شـــيء جامد ومســـتدير مجعد وأصفر مخضوضر». يقول لويس إن المفهوم له أهمية مساوية، لأنه «إذا لم يوجد تأويل أو بناء يفرضه العقل ذاته، يغدو الفكر نافلة ويصبح من غير الممكن تفسير الخطأ، وتحيط بالتفرقة بين الصادق والكاذب مخاطر الخلـــو من المعنى» (Lewis 1929، 39). وبينما يمكن للمفهوم أن يختلف باختلاف المدركين، فإن المُســـلم لا يمكن أن يختلف، لأنه مُسلم من الأشياء ذاتها، على الرغم من أننا قد نخفق في الانتباه إليه بسائر تفاصيله.

وقد تمسك آير A. J. Ayer هو الآخر في كتابه الصادر في العام 1940 «أســـس المعرفة التجريبية» (Foundations of Empirical Knowledge)

(*) ربما تنتشر ترجمة كلمة given بكلمة «المعطى»، لكن من الأفضل أن تكون ترجمتها «المُسَلم» حتـــى لا تختلـــط بالمعطى datum والمعطيـــات data. وتتزايـــد أهمية هذه التفرقـــة في النص عاليـــه حيث إنه يناقش العلاقة بين given وdatum، وهذه العلاقة بشـــكل عام من مشـــكلات الإبستمولوجيا التجريبية. [المترجمة].

بنظرة ظاهرية للإدراك، بيد أنه على خلاف لويس، رفض مسعى الفصل بين المُسلم والمفهوم. ويجادل أن الحديث عن المُسلم يفضي بنا إلى دمج المُدرك والإدراك، الشيء المادي والمعطى - الحسي. واقترحَ بدلا من هذا أن نحتفظ بذلك التمييز عن طريق لغة متخصصة. إنها «لغة المعطى - الحسي»، لغة المظهر، تصف المُدرَك كما يظهر للملاحِظ. بالنظر إلى كرة التنس، قد نقول، بلهجة المعطى - الحسي، «لدي إحساس برتق مستدير أصفر مخضوضر ومجعد في مجال رؤيتي البصرية. لغة المعطى-الحسي لا تفرض وجود أشياء تناظر مدركاتنا، بل تشير فقط إلى تلك الخبرة التي يمر بها الملاحِظ فعلا. وعلى هذا فإن «كل ما يظهر في مجال المعطيات - الحسية حقيقي» (Ayer 1971 [1940] 123). إن مسألة كيفية تأويل الخبرة الحسية، بالنسبة إلى آير مسألة لغة وليست مسألة واقع.

وقد حاول رودولف كارناب R. Carnap في كتابه الصادر في العام 1928 «البناء المنطقي للعالم» (The Logical Construction of the World) (وسوف نشير إليه لاحقا بالرمز ب. م. ع.) أن يقدم منهجا لإقامة النظريات العلمية على أساس منطقي هو معطيات الإدراك. يزعم أن الحديث العلمي المشروع يمكن رده إلى حديث عن الخبرات والبناءات المنطقية من هذه الخبرات، وأن كلا منا يمكنه أن يفعل هذا لنا، شريطة أن يكون لدينا توصيف تفصيلي كاف للروابط المنطقية الداخلية التي تسلمها النظرية العلمية، أما الوحدة الأساسية لتأييد النظريات العلمية فهي «جملة البروتوكول»، التي هي وصف ظاهري لخبرة الملاحظ. واقترح كارناب طريقة لرد النظريات العلمية إلى جمل البروتوكول المؤيدة إياها. أما في اختبار نظرية ما، فإن العالِم سيكون عليه أن يستنبط من النظرية فئة من الملاحظات التي ستظهر أمام الباحث حال توافر فئة معينة من الشروط الأولية. إذا استطاع الملاحظ التثبت من جمل البروتوكول، فإن النظرية قد تأيدت بدرجة ما، على هذا يمكن تحديد صدق نظرية ما، على الأقل لدرجة معينة، عن طريق مواءمتها التجريبية. أما اللغة الظاهرية فإن كارناب فيما بعد أحل محلها الأوصاف الفيزيقية للنقاط الزمانية - المكانية الكمية المحددة. واعتبر هذه اللغة أفضل لأنها تزودنا بوصف فريد

لكل الإحساسات وكل الملاحظين، لكن من المهم أن نرى أن هذه الأوصاف الفيزيقية إنما هي مُسلم تماما مثل الأوصاف الظاهرية التي حلت محلها، وكل الذي تغير هو شكل الوصف فحسب.

لقد شُيدت هذه النظريات للنزعة الأسسية من أجل تفسير النظريات العلمية وإعادة بنائها عقلانيا. إنها تصنع تمييزا بين سياق الكشف، أي العمليات التي يحط بها العالم كفرد على فروضه، وسياق التبرير، أي المنهج التجريبي والمنطقي لتأييد أو دحض النظريات. وما يمكن للفلسفة أن تسبر غوره هو التبرير وليس الكشف. وبهذا التمييز، يدعي أولئك الأسسيون أن العلم يمكن أن يكون خلوا من القيمة وينبغي أن يكون هكذا، ذلك أن القيم الأخلاقية والاجتماعية ليس لها أن تمارس دورا في تبرير النظريات العلمية.

ومع أعمال سِلارز W. Sellars وكواين W. V. O. Quine أواسط القرن واجهت نظريات النزعة الأسسية للعلم والمعرفة الحسية صعوبات خطيرة. أوضح سِلارز في مقاله المنشور في العام 1956 «التجريبية وفلسفة العقل» Empiricism and the Philosophy of Mind، أن فكرة عنصر المُسلم في الخبرة خرافة. يمكن شرح المشكلة التي تراءت له في المُسلمية givenness بالحجة التالية. أولا، من الواضح أن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون في الوقت الواحد معرفة استدلالية ولا-استدلالية، وفقا لقانون الوسط الممتنع. إن فئة «المعطيات الخام» اللا -استدلالية، وهي ما نفترض أننا نتلقاه من دون صياغته في مفاهيم، لا يمكن أن ينشأ عنها في حد ذاتها استدلالات، لأنها لم تُصنف بعد، وهي بالتالي ليست لغوية [2]. أما العنصر الاستدلالي في الإدراك فهو جانب من المعطيات-الحسية مُحمل بالحكم. وبينما نستطيع أن نشتق الاستدلالات منه، فإنه بيانات مُنَظرة بالفعل، وليس معطيات خالصة. إذن إما أن المُسلم لا-استدلالي، وفي هذه الحالة لا يمكن أن تنشأ عنه معرفة مُبررة، وإما أنه استدلالي، وفي هذه الحالة لا يمكن أن يكون معرفة أسسية خالصة بمنأى عن الشك. وبأي من هذين الطريقين، تبين الحجة أن الظاهرية لا يمكن لها أن تفضي بنا إلى أسس في المعرفة التجريبية. وعلاوة على هذا توعز الحجة أنه لا يمكن أن توجد معطيات حسية خالصة

محصنة من انحيازاتنا الخاصة، ومن ثم تغدو تلك الأحكام المسبقة في حد ذاتها موضوعات شائقة للبحوث الإبستمولوجية. أما الالتجاء إلى «حديث الرؤية» (كما في، «ربطة العنق هذه ترى خضراء») أو لغة المعطى-الحسي، فلا يجدي فتيلا هنا، تبعا لسلرز، لأن المرء لكي يقول إن شيئا ما يراه أخضر، ينبغي عليه أولا أن يمسك بزمام الدعوى القائلة إن الشيء أخضر في ظل فئة من الشروط المعيارية للرؤية، وأن يعرف كيف يمتنع عن التصديق على هذه الدعوى حينما لا يكون متيقنا مما إذا كانت الشروط معيارية. معنى هذا أن المرء عليه أولا افتراض أن الهوة بين المعطيات-الحسية والأشياء ذاتها من حيث المبدأ هوة يمكن عبورها، وهذا تحديدا ما تتكره حجة سلرز.

ويعرض كواين في مقاله المنشور في العام 1953 «عقيدتان جازمتان للتجريبية» Two Dogmas of Empiricism، حجة أخرى كارثية بالنسبة إلى الأسسية التجريبية. العقيدتان الجازمتان اللتان يشير إليهما العنوان هما، أولا هناك تمييز قاطع لا يعتمد على نظرية نضعه فاصلا بين العبارات التحليلية والتركيبية، معنى هذا أن هناك نوعين مختلفين من الجمل، أحدهما تكون معاني الكلمات فحسب هي التي تجعله صادقا أو كاذبا (وهذا ما أسماه آير مسألة لغة)، والنوع الآخر تعتمد شروط صدقه على الوقائع التجريبية (وهذا عند آير مسألة واقعة). أما العقيدة الجازمة الثانية فهي الردية reductionism، أي الفكرة القائلة إن النظريات الفيزيائية يمكن ردها إلى عبارات الملاحظة ومبادئ رابطة تحليليا تمثل جسرا وهي المبادئ التي تربط بين تقارير الملاحظة والكيانات النظرية والقوانين، وهذا بالضبط هو مشروع كارناب في كتابه «البناء المنطقي للعالم».

يبدو من المعقول افتراض أن ثمة مكونا من اللغة ومكونا من الواقع متضمنين في تحديد صدق الجمل، وأنه ينبغي لهذا أن يكون ثمة متصل مما يمكن أن يبلغه كل منهما في الجمل المختلفة وبالتالي في بعض الجمل يكون المكون الواقعي صفريا. على أي حال، بين كواين أنه لا توجد طريقة دقيقة لا تصادر على المطلوب nonquestion-begging لرسم الخط الفاصل بينهما. وقد بين ذلك أنه أخذ في اعتباره وبشكل شامل مستوف إمكانيات تعريف التحليلية والتصورات ذات الصلة، مبينا

في النهاية أنها جميعا تعرف من حيث علاقة كل منها بالآخر، وأنه لكي نعرف أيا من هذه التصورات علينا افتراض تفهم بعض التصورات الأخرى على الأقل، وبالتالي خلص إلى أن تمييز التحليلي-التركيبي مقولة ميتافيزيقية اعتقادية.

بالنسبة إلى كواين، نوع الردية المطروح للنقاش هو النظرة القائلة إن كل عبارة يمكن ترجمتها إلى عبارة عن الخبرة الفورية. وفي الوقت الذي كان كواين يدون فيه هذا، كان كارناب يتخلى عن الاتجاه الظاهري من أجل النزعة الفيزيقية، وبدلا من جمل البروتوكول راح يستعمل جملا لها الصورة «الخاصية ك تكون في س،ي،ز،ت»، حيث س،ي،ز،ت تعريف لنقطة في الزمان-المكان. وحينئذ بين كوين أن البرنامج الردي عند كارناب وآخرين يتطلب عنصرا غير مُعَرف لا يمكن استبعاده. في مثالنا، التعبير «تكون في» لا بد أنه الأولي غير المعرف الذي يشير إلى مسلمية الموضعة. ويجادل كواين بأن المشكلة القصوى في الردية هي افتراضها أن كل جملة على حدة يمكن تأييدها أو دحضها. وعلى العكس من هذا، يقترح كواين نظرة كلانية لتأييد العلم سوف تعرف فيما بعد باسم أطروحة دوهيم - كواين: «عباراتنا عن العالم الخارجي حين تواجه محكمة الخبرة الحسية لا تكون كل عبارة على انفراد بل تواجهها كهيكل متكامل» (Quine 1980، [1953] 41).

إن العقيدتين الجازمتين مترابطتان ترابطا وثيقا. بل يزعم كواين «أنهما متطابقتان في جذورهما»، لأن كلتيهما تعتمد على أن صدق العبارة بجملته يقبل التحليل إلى مكون واقعي ومكون لغوي. (وكما لاحظنا، يتاجر آير بهذا التحليل). تهتم الردية بشروط الصدق في المكون الواقعي، وبتحليلية المكون اللغوي. في كلتا الحالتين، تنشأ المغالطة عن فكرة مفادها أن وحدة الدلالة التجريبية هي العبارة أو الحد، في حين أن الوحدة في واقع الأمر هي الخبرة ككل. على هذا النحو، حين نواجه خبرة تناقض معتقداتنا أو نظرياتنا فأمامنا عدة اختيارات ممكنة: يمكن أن نرفض المعتقد أو النظرية، ويمكن أن نعيد تعديل بعض من معتقداتنا الأخرى لتفسر الخبرة التي تشذ عنها. ومع هذا، حين نقبل الكلانية نصل إلى رؤية مفادها أن الملاءمة التجريبية

لا تتفرد بفصل القول في صدق نظرياتنا. إن المعطيات الحسية تأتينا وقد طعمتها نظرياتنا بالفعل، وليس كمعطيات خام، ونحن نعيد تفسير الخبرة في ضوء نسق معتقداتنا ككل. وعلى هذا، لا خبرة منفردة تقدم في حد ذاتها تقريرا ضد نظرية أو في مصلحتها من دون كل أنماط الفرضيات في خلفياتنا. ومع مثول تعديلات كافية في نسق معتقداتنا، نستطيع أن نستبقي أي نظرية في ضوء أي خبرة. معنى هذا أن الدليل التجريبي الذي نملكه لنظرياتنا إنما يمثل تحديدا ناقصا لها. إننا في حاجة إلى الإتيان بقيم أخرى لتلقي بثقلها في الحكم على نظرياتنا العلمية، قيم من قبيل الاتساق الداخلي والبساطة والتساوق مع معتقداتنا وقيمنا الأخرى.

على هذا النحو تميز تاريخ الإبستمولوجيا في النصف الأول من القرن العشرين بتفاؤل عظيم في الأسسية التجريبية القائمة على تحليل منطقي للغة والنظريات، ثم بما تلاه من رفض لهذه النزعة الأسسية. أما الكلانية أو البرغماتية الناجمة عن هذا فقد تركت الإبستمولوجيين يبحثون عن معايير جديدة لمواءمة النظريات أو الدعاوى المعرفية. وما لم يتمسك المرء بأن المعطيات تبوح بالفروض ذاتها، فستكون ثمة فجوة إبستمولوجية بين الدليل المأخوذ من المعطيات والفروض. هذه الفجوة تملؤها فرضيات الخلفية التي تتضمن القيم، بعضها قيم نظرية مثل البساطة والتساوق يتمسك بها العلماء عن وعي يزيد أو يقل، وبعضها قيم تتوارى عن أعين العلماء.

الإبستمولوجيا بغير أسس: البنائية الاجتماعية

بانقشاع مذهب الأسس التجريبية، أصبح الفلاسفة بإزاء مهمة هي صياغة مقاربات مستجدة لتشكل المعتقد وتبريره. بيد أن التمييزات بين عملية تشكل المعتقد، أي بين سياق الكشف وسياق التبرير، غائمة الآن. لا يمكن النظر إلى التبرير كمبتغى منطقي خلو من سياق العلماء، لأن خلفياتهم بما فيها من فرضيات شكلتها الثقافة تساعد في تحديد طرق جمعهم وتأويلهم الدليل وتقويم النظريات. معنى هذا أن التبرير يغدو أقرب شبها بتشكل المعتقدات، وبالتالي خاضعا للدوافع نفسها العارضة والمُحمَّلة بالنظريات وبفرضيات الخلفية مثله مثل الكشف.

لهذا ركزت فلسفة العلم بعد-الوضعية أكثر وأكثر على عملية الكشف وممارسات اختبار النظرية والتحليل(*)، في محاولة لأن تموضع في قلب هذه الممارسات بعض المعالم المحددة للنشاط المعرفي. وتحاول الإبستمولوجيا بعد - الأسسية أن تبرر الثقة في ذلك النشاط كمصدر للمعرفة. وسوف أذود عن إحدى الإبستمولوجيات البعد-أسسية المهمة ألا وهي البنائية الاجتماعية. إنها الأطروحة القائلة إن المعرفة في جوهرها بناء اجتماعي، ذلك أن إنتاج المعرفة محكوم بمحكات اجتماعية لها ما يبررها داخل المجتمع الأصغر للعارفين ولكن لا يمكن تبريرها خارج نطاق سائر المحكات الاجتماعية والمجتمعات الصغرى. إذن تصبح المعرفة نسبوية، أي بالنسبة إلى المجتمع الذي أُنتجت وأُجيزت فيه. على أن البنائية الاجتماعية لا تتخلى عن الفكرة القائلة إن إنتاج المعرفة يمكن أن يكون موضوعيا. تعرض هيلين لونغينو H. Longino في كتابها «العلم بوصفه معرفة اجتماعية» (Science as Social Knowledge 1990) صورة من صور فلسفة العلم التي يمكن أن تناظر قراءة محافظة للبنائية الاجتماعية فيما تسميه لونغينو تجريبية سياقية.

يتمسك أصحاب التجريبية السياقية بأن العلاقة بين النظرية والبينة تنطوي على فجوة منطقية. لا تتأتى البينة على نظريةٍ ما حاملة لبطاقة تشرح ما هي المعطيات أو ما الذي كشفت عنه، الاعتقاد بغير هذا وقوع في أسر الالتجاء إلى خرافة المُسلم. إن تفسير المعطيات على أنها بينة في مصلحة أو ضد نظرية معينة يتطلب بعض الفرضيات في خلفيتنا. مثلا، عدتُ إلى المنزل نحو الساعة الخامسة، وضعت دراجتي في مرآب الدراجات ورأيت فيه ثلاث دراجات أخرى. ومن هذا أستدل على أن قريني لا بد بالمنزل. ثلاث دراجات في المرآب لا تعني بشكل طبيعي أنه بالمنزل، وقد استنتجت هذا لأن لدي فئة

(*) في هذا نذكر كارل بوبر، أهم فلاسفة العلم بعد-الوضعيين، صاحب الدور الحاسم في نقل فلسفة العلم إلى مرحلة ما بعد الوضعية. رفض أن تقتصر فلسفة العلم على التحليل، ولم يكتف بالتركيز على الاختبار، بل جعل منطق العلم بأسره هو منطق القابلية للتكذيب، أي القابلية للاختبار التجريبي. على أي حال مثل بوبر نقطة تحول أو فتح الباب للنظر إلى العلم في تحولاته وقابليته المستمرة للتقدم. على أن بوبر نفسه لم يتحرر تماما من الأسسية، وتحدث عن العبارات الأساسية التي هي المرتكزات النهائية للاختبار التجريبي، أو بمصطلحاته محاولات تكذيب النظرية. [المترجمة].

معينـــة من معتقدات الخلفية: إنه يذهب إلى الأماكن بدراجته، وليســـت لديه عادة التريض سيرا بمفرده في المساء قبل عودتي إلى المنزل، وإذا وجب عليه أمر غير عادي في هذا المساء كان لا بد أن يخبرني، وهلم جرا. ولو كانت لدي الآن معتقدات مختلفة بعض الشـــيء، لكان لي أن أستدل على فرض ما آخر، مثـــلا أنه لم يركب دراجته في الذهاب إلى عمله فـــي ذلك اليوم. إن الفجوة المنطقيـــة بين المعطيات والبينة، وبين البينـــة والنظرية، مملوءة بمثل هذا من فرضيات الخلفية. وفضلا عن ذلك، ترشـــدنا اهتماماتنا إلى تساؤلات معينة وقضايا معينة. ربما أكون قد اســـتدللت من الدراجات الثلاث في المرآب على شيء ما بشأن العدد ثلاثة، شيء عن عدم وجود لصوص للدراجات في الحي الســـكني، أو عن مقدار المســـاحة المتروكة في المرآب لمعدات أخرى تستخدم خـــارج المنزل. على أني لم أكن مهتمة بهذه الأشـــياء، كنت آنذاك معنية فقط بمـــن يمكن أن أجده في منزلي. هذه الفرضيـــات الخلفية والاهتمامات التي تحـــدد كيف تكون المعطيات مطابقة لمقتضى حالنا، لا تقبل التعيين والتحديد التفصيلي، ولو من حيث المبدأ [3].

ما أنماط الأشـــياء التي نعتبرها فرضيات الخلفية؟ الإجابة السيكولوجية هي أن كل شـــيء يصلـــح، القيم السياســـية، القيم الأخلاقيـــة، والانحيازات والمعتقدات الســـببية، الفرضيات المســـوغة وغير المســـوغة من كل الأنماط. ليســـت هناك حدود. أنواع الأشياء التي اعتقد الوضعيون أنها تؤثر في سياق الكشف فحسب تعود هنا لتؤدي دورها في الممارسات التبريرية الحاسمة في إيجاد البينة وفي اختبار النظريات. ومع هذا، ليس من المعتاد أن يكون اهتمام الإبســـتمولوجيين الأول منصبا على الإجابة الســـيكولوجية، إنهم يريدون أن يعرفوا ما هي التأثيرات المشروعة.

إن معتقـــدات الخلفيـــة التي تؤدي دورها ونظائرهـــا لا يمكن أن تكون جميعها شـــفيفة واضحة أمام الباحث المســـتقصي. وذلـــك لأن معتقداتنا ليســـت جميعها شفيفة واضحة أمامنا، وأي منها يمكن أن يؤدي دورا. من الصعب إعطاء أمثلة من نظريات علمية راهنة تتضمن مثل هذه المعتقدات المتوارية، لأني إذا كنت أستطيع أن أسميها فإنها ليست متوارية تماما بأي حال، لكن لدينـــا أمثلة تاريخية عديدة، لنأخذ مثلا الكيميائيين في القرن

السابع عشر، واحد من معتقداتهم الخلفية (التي لم يكونوا على وعي بها) أن أي شـيء نسـتطيع أن نراه لا بد أن يكون جوهرا، ألسـنة اللهب لا بد أن تكون جواهر، ولهذا تفرض وجود الفلوجستون. وبسبب من التأثيرات التي لا يمكن تفاديها لمعتقدات الخلفية والتي هي غير مرئية بالنسبة إلى العالم، فإن المعرفة العلمية تكون نسبية، أي بالنسبة إلى معتقدات المجتمع العلمي، التي هي بدورها متأثرة بالمجتمع الأوسع.

إنها لمشكلة إذا اعتقدنا أن هدف العلم التثبت من الصدق بمغزى نظرية التناظر في الصدق. يعتبر التجريبيون السياقيون الهدف الداخلي للعلم هو أن تمتد نظرياته التفسيرية إلى نظام أوسع من الظواهر، وأن تكون متساوقة مع ما يأخذه المجتمع العلمي على أنه الحقائق المعروفة. يتميز العلم بأنه مسعى لتأويل الظواهر التجريبية من خلال اختبارات التجربة أو ما يماثلها من مواجهات مع المعطيات. إن الصدق قد لا يمكن التثبت منه، بيد أن الأمر مع هذا قد يكون واضحا حين تفضي التفضيلات الشخصية أو الانحيازات الاجتماعية إلى نظريات كاذبة غير متساوقة. لهذا لا بد أن يهدف العلم أيضا إلى استبعاد التفضيلات الشخصية والانحيازات المفسدة التي تعرقل تعقبه للتفسير التجريبي المتساوق المثمر.

العلم في النظرة السياقية نشاط اجتماعي أساسا بثلاثة معانٍ على الأقل [4]، الأول، أن العلم إنتاج بشر كثيرين يعملون معا، وإنتاج جماعات مختلفة من البشر تعيد وتنقد وتعدل نظريات بعضها البعض. وقد أشار جون هاردويغ إلى أن تجارب عديدة في الفيزياء تتطلب الآن فيالق من العلماء المتزاملين، لا واحد منهم يستطيع أن يفهم كلية سائر تفاصيل التجارب أو الاستنتاجات المأخوذة منها (Hardwig 1991). إنها في جوهرها مشاريع المجموعة، وكذلك يكون قبولها وفهمها بواسطة العلماء. والثاني، يخضع العلماء لعملية تعليمية مشتركة. إنهم يتدربون على منظومة الأمثلة والحلول عينها، يتشاركون في الأدبيات نفسها والمعتقدات والقيم الإبستيمية (*) ذاتها. علاوة على هذا، خضعوا جميعا لتنشئة اجتماعية

(*) الوصف أو المصطلح إبستمية epistemic أكثر تخصيصا من «إبستمولوجية» ومن «معرفية».

مطابقة في داخل الثقافة نفسها أو ثقافة مشابهة، وهم بهذا يتشاركون في فئـــة من الاهتمامات وفي قيم الخلفيـــة الثقافية. والثالث، العلم اجتماعي بمعنى سياســـي واضح، لأنه يعتمد على دعم المجتمـــع الأكبر في تمويله. يصدق هذا في عصرنا أكثر مما كان عليه الوضع في قرون أسبق، منذ أن أصبح اعتماده على التقانة يتزايد أكثر وأكثر وبالتالي تزايدت نفقاته أكثر وأكثر. إن العلم مدعوم من قبل الحكومة والصناعة، وإلى حد أقل من قبل التبرعات الخاصة. جماعات كبرى من البشـــر تنفق قدرا كبيرا من الوقت لتقرر ما هي مقترحات البحث المفيدة، وبالتالي ما هي الأسئلة التي سوف تُطـــرح، وما هي التجارب التي ســـوف تجرى، وما هو مجال الرصد الذي ســـوف يُراقب، وما هي التقنيات التي سيتم إكمالها، ومتى سيأخذ برنامج البحـــث مســـاره؟ إن فرضيات الخلفيـــة واهتمامات العلماء على الســـواء كلاهما تولد بشكل اجتماعي، ويتم التعبير عنه بشكل اجتماعي من خلال قرارات التمويل.

ومع التســـليم بهذه الملامح الاجتماعية للمشـــروع العلمي، عطفا على الاتفاق المشترك على أن تمويل العلم مصلحة عامة وأن العلماء يؤدون مثل هذا الدور الحاسم في تقدم المجتمع، يتضح أن العدل يتطلب منا كمجتمع أن نمنح فرصة متســـاوية للأشـــخاص من ســـائر الأعراق ومن الجنسين ليبدعوا ويؤثروا في توجه العلم. ومع هذا الذي أقوله، فإن مشـــروعي هنا هـــو تبيان أن العلـــم يجد منافع معرفية في التعدديـــة الثقافية. وأزعم أن العلم، بصميم الأهداف الداخلية الخاصة به، سوف يكون في وضع أفضل إذا مـــا اتبع المجتمع سياســـة التعددية الثقافية في داخل العلم وسياســـة المساواة العرقية والجنوســـية في المجتمع ككل. وبينما استطاع الوضعيون أن يتفقـــوا على أن العدل يتطلـــب من المجتمع أن يتبع سياســـات تختلف فيهـــا جموع العلمـــاء، فقد لا يتفقون حول ما إذا كان هذا يجدي فتيلا في الأهداف الإبستمية للعلم. ولكي نرى كيف يبرر التجريبي السياقي الدعوى القائلة إن هذا يفيد فعلا، نحتاج الآن أن نبحث خاصية العلم أكثر وأكثر.

اعتقد الأســـيون التجريبيون أن الموضوعيـــة مضمونة بفعل الالتزام بمعايير دقيقة لاختبار الفروض اختبارا صارما عن طريق البينة، إذا كانت

النظرية وصفا كاذبا للواقع، تكشــف التجربــة المُكذبة عن هذا إن عاجلا وإن آجلا، وكل ما على العلماء أن يصمموا تجارب تكشف عن حال الصدق وتكــون مفتوحة لتأويل المعطيات بشــكل صحيح. في نظــرة التجريبيين الســياقيين، لا توجد مثل تلك العلاقة قاطعــة الدقة بين النظرية والبينة، وبــدلا من هذا الخاصة الاجتماعية للعلم يمكن أن تجعله موضوعيا. ولأن التجريبيين السياقيين يقرون بأن المعرفة نسبوية سوسيولوجيا أو تاريخيا، فإنهم لهذا لا يقرون بأن المعرفة العلمية ذاتية، أو أن معتقدات أي شخص في الجودة ذاتها كمعتقدات أي شــخص آخــر. ولكي نرى هذا نحتاج إلى التركيز على عمليات تشكل المعرفة أو ممارسات البحث العلمي.

أقصد بالممارســات كل شــيء، من تعليم الطلبة قبل تخرجهم إلى المختبر والإجراءات الميدانية التي يمارسها العلماء النظراء، وصولا إلى قرارات التمويل التي يتخذها المراجعون النظراء. أول شيء نلاحظه أن الخاصــة الاجتماعية للعلم تجعل منه معرفــة عامة بمعنيين، الأول أن فرضياته النظريــة ومناهجه، حتى فرضيات الخلفية، متاحة لأي فرد يضطلع بالتدريب نفســه وبالانغماس ذاته في العلم. والثاني أن البينة فــي العلم وتفســيرات العلم قد تخضع للمراجعــة والنقد من قبل كل أولئك الذين تلقــوا هذا التدريب وتلك الخلفية. لا يمكن أن نقول هذا الشــيء نفســه عن الخبرات الصوفية أو العاطفية، ومن الواضح أنها خبرات ذاتية. إن العلم ناقد لذاته، يواصل مســيره عن طريق المراجعة النقدية للفروض وملاءمة البينة للفروض. وبهذا الطريق الأخير، على وجــه الخصوص، تتكشــف فرضيات الخلفية وتســتجوب وفي بعض الأحيان تعدل.

تستخدم لونغينو مثالا مثيرا للشجون من تاريخ الفيزياء لكي توضح هذا الاســتجواب لفرضيات الخلفية ومــا يلحقه من تقدم في العلم. قبل الأخذ بنظرية آينشــتين، اعتقد الفيزيائيون أن الضوء ينتشــر عبر وسط أسموه «الأثيــر»، (فقد اعتقدوا أن كل الموجات يجب أن تنتشــر عبر وســط ما). وكان المقصود من تجربة مايكلســون - مورلي أن تقيس الســرعة النسبية إلى الأرض في الأثير عن طريق الاختلاف في ســرعة شــعاعين ضوئيين

مقذوفين بحيث يبعد الواحد منهما عن الآخر تسعين درجة (*). يمكن الاستدلال على الاختلاف من التغيرات في تداخل هُدب الشعاعين الناتجة في مقياس التداخل (الإنترفيروميتر). لكن لم يحدث أي تغير ملحوظ في تداخل الهُدب. بعض الفيزيائيين فسروا هذه النتيجة الصفرية بأنها تأييد فرض الانكماش الذي قال به العالمان فيتزجيرالد ولورنتز. وعلى أي حال، فإنه بنقد فرضية الخلفية بوجود الأثير كان فيزيائيو النسبية قادرين على ترك الفرضية وإحداث تقدم مهيب في النظرية الفيزيائية. وغالبا ما يتقدم العلم بهذه الطريقة، أي بالطعن في فرضيات الخلفية التي لم تهدف التجربة أصلا إلى اختبارها (الفصلين 3 و 4، Longino 1990). غالبا لا تأتي هذه الطعون من العالم الذي يطور التجربة، بل تأتي من الآخرين، الذين يستطيعون رؤية فرضيات الخلفية المباطنة ولكنهم لا يشاركون فيها. المسألة أن موضوعية العلم تأتي من أنه ممارسة عامة، مشترك بين الذوات ومراجعة نقدية. ولكن كيف يستطيع العلماء أن يتقدموا بالتقويم النقدي لفرضياتهم الجماعية لكي يستأصلوا شأفة التفضيل الشخصي والانحيازات الضارة التي تعرقل التقدم في العلم، حينما تكون تلك التفضيلات والانحيازات ذاتها متأثرة بالمجتمع ويُبقي عليها المجتمع؟

منظورات المقهورين

تشرح لونغينو بشكل جيد كيف أن فرضيات الخلفية يلزم في بعض الأحيان رفضها لكي نتقدم نحو نظرية تفسيرية أفضل، أكثر تساوقا وأكثر إثمارا. وتقيم الحجة في كتابها على أن انحيازات مناهضة للمرأة قائمة على أساس الثقافة دفعت العلماء مثلا إلى فرضيات حول الهيمنة

(*) أي أن الشعاعين متعامدان. تجربة مايكلسون - مورلي من أخطر التجارب في مسار العلم من حيث إحداث تحول جوهري. وثمة عرض تفصيلي مبسط لهذه التجربة ودورها في فلسفة العلم وتطور العقل العلمي: د. يمنى طريف الخولي، العلم والاغتراب والحرية: مقال في فلسفة العلم من الحتمية إلى اللاحتمية (1987)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط 4، 2006. ص 330-334. على أي حال لا يبدو لي الأثير فرضية خلفية أو متوارية في الخلفية المعرفية، بل فرضية أمامية جدا إن صح التعبير، ذلك أنه مع كل ما في «الأثير» من خطل وأنه ببساطة غير موجود، فقد كان فرضا صريحا وأحد العوامل التي تقوم عليها الفيزياء الكلاسيكية، وتحديدا تفسيرها لظواهر الضوء والإشعاع. [المترجمة].

الذكورية وأنها كونية عامة، وهي فرضيات لا يقتصر أمرها على أنها باتت كاذبة بفعل فحص مباشر، بل أيضا تتسبب في تفسيرات خاطئة للمعطيات وبناء نظريات رديئة. ومع ذلك، لا ينبئنا هذا كيف أننا نستطيع بشكل عام أن نؤثر على العلم ليكشف فرضياته المتوارية القائمة على الانحياز الاجتماعي.

تساعدنا هنا فكرة ساندرا هاردنغ عن الموضوعية القوية، إنها تسمي الفكرة الوضعية عن الموضوعية «مذهب الموضوعية»، وتجاهر بأن المشكلة الرئيسية فيها أنها تخفق في التعرف على أنه حين ينفرد قطاع سائد في المجتمع بالانخراط في ممارسة العلم أو في المؤسسات الأخرى لإنتاج المعرفة، سوف يتغاضون عن الملاحظات ذاتها والمشاكل القائمة في النظريات، التي قد يميل الممارسون إلى عدم الالتفات إليها. ولا تقتصر النتيجة على علم رديء، بل أيضا مزيد من القمع واللبس لما تكونه المعرفة وكيفية إنتاجها. وتحاج هاردنغ بأن الحل في البدء من تلك الملاحظات التي هي غير مرئية أمام النخبة السائدة، لكي نصوغ برامج بحث جديدة وربما منهجيات جديدة. تقول في كتابها «علم مَنْ؟ معرفة مَنْ؟» Whose Science? Whose Knowledge?: «في المجتمع الذي تشكلت بنيته عن طريق التراتبية الجنوسية، «انطلاق التفكير من حيوات النساء» يزيد من موضوعية نتائج البحث عن طريق استجلاب الملاحظة العلمية وإدراك الاحتياج إلى التفسير ليلقيا بثقلهما على الفرضيات والممارسات التي تبدو من منظور حيوات الرجال في الجماعات المهيمنة محايدة أو غير ملحوظة» (Harding 1991،150). ينبغي أن تبدأ المرأة العالِمة من حياة المقهور لتظفر بفهم أفضل للظواهر، والمرأة الإبستمولوجية هي الأخرى ينبغي أن تفعل المثل من أجل فهم أفضل لعمليات تشكل المعرفة.

رب معترض على هذا بأنه يؤدي إلى مذهب الضحوية (*)، حيث يكون أغلبية المقهورين لهم أصفى موقف إبستمي متاح. ولكي ندرك أن مثل هذا الموقف من شأنه أن يكون خلفا مستحيلا تماما، لا يعوز المرء إلا أن يأخذ في اعتباره المغزى المتضمن في أن كهلة ملونة ملحدة وسحاقية ومصابة

(*) كما أوضحنا في فصل سابق، يعني هذا الانتصار لموقف الضحية، واستجلابه وتفعيله. [المترجمة].

بالإيدز لا بد أن تكون أفضل طبيبة. على أن هاردنغ لن تقع فريسة لهذا الاعتراض، فهي تعرف أنه ليست أي ملاحظات سوف تكون مفيدة لمجرد أنها من حياة المقهورين. تحاج هاردنغ بأن المرأة الإبستمولوجية أو العالمة التي «تنطلق من حيوات المقهورين»، وهي تقصد بهم أي شخص يدرك الطبيعة الاجتماعية للقهر، لديها صورة للواقع أقل تشوها من الصورة التي لدى البقية الباقية منا. وتبعا لهاردنغ، «خبرات النساء في حد ذاتها» لا تقدم بالضرورة أسسا موثوقا بها لدعاوى المعرفة. على هذا تميز بين الانطلاق من «حيوات النساء» والتسليم بـ «خبرات النساء».

إن الانطلاق من حيوات النساء لا يعني التسليم بما تقوله النساء عن حيواتهن. فالأحرى أن نفحص وضع النساء منطلقين من فهم نظري نقدي للبطريركية والعنصرية والإمبريالية، أي من موقف استشرافي نسوي تعددي الثقافات. وكمثال على هذا، تذكر هاردنغ فهمنا للاغتصاب داخل الزواج، وقبل الحركة النسوية لم يكن ممكنا أن يأتي ذكره من النساء اللاتي اعتقدن أن الاغتصاب داخل الزواج يستحيل طرحه كتصور حتى وإن كن يعانين منه، وفقط حين استطعنا أن ننظر إلى النساء كمقهورات خلال الزواج، وأن لهن حقوق الإنسان رغم وجودهن داخل هذه المؤسسة، حينئذ فقط استطعنا أن ننظر إلى الاغتصاب الزوجي من حيث إنه يمكن تصوره. وإذا أخذنا على محمل الجد الفكرة القائلة إن كل الملاحظات محملة بنظرية، وقبلنا بأن بعض الأشخاص المقهورين لديهم نظريات خاطئة أو متخلفة عن حياتهم، أدركنا أن ثمة طرقا أفضل وأسوأ لتفهم خبرات المقهورين. ونحن، على أي حال، ننتبه بالمثل تماما إلى خبرات المقهورين فقط حين نلاحظ حيوات المقهورين بحساسية تجاه قهرهم. يتطلب منا هذا أن نلاحظ من منظورات المقهورين. ومن الصواب تماما أن أعضاء الجماعات المقهورة سوف يكونون أنجح من بقيتنا في صنع علم يأخذ في اعتباره منظورات المقهورين. وبناء على هذا تكون ثمة محصلة مستصوبة لحجج هاردنغ مفادها أن العلم ينتفع من الدخول الفعلي للشخص المقهور إلى حلبة العلم. إن مفهوم هاردنغ عن الموضوعية القوية يبني فوق السياقية، مطالبا بأن منظورات المقهورين تتوسط بين ثنايا

النظريـــة. بهذه الطريقة تتفادى التورط في صورة من تعددية الثقافية هي شكل من أشكال خرافة المُسلم عن طريق أخذ معطيات المقهورين وكأن لها دلالة فورية طبيعية.

بدلا من المفكـــر الجالس بمفرده بجوار المدفأة، نجد تشـــبيها مجازيا أنسب للإبستمولوجي معتنق البنائية الاجتماعية، وذلك في تشبيه مجازي الذي وضعه نويراث بالقارب الذي يجب أن يعيد المرء بناءه باستمرار بينما يطفو به على ســـطح الماء، وبالتوازن الانعكاســـي عند رولـــز بين النظرية والتطبيق العملي. يجب أن يأخذ البنائيون الاجتماعيون بمنظور المقهورين على أن يعيدوا تكوين المعطيات مســـتخدمين النظرية الاجتماعية النقدية. وفي مواجهة دليل مُعارِض بما يكفي، يجب عليهم أيضا أن يبدلوا نظريتهم لتكون متســـقة مـــع ملاحظاتهم للمقهوريـــن. إنهم يعيدون بنـــاء قاربهم، محاولين الاحتفاظ بالتوازن بين النظرية العلمية والملاحظات الشـــخصية للمقهوريـــن، وهذا يجعل رؤيتهم للعالم أقل تشـــوها وأقل انحيازا من رؤى الآخريـــن. ولكـــي نعيد صياغة الفقرة المنســـوبة لديـــكارت في ضوء هذه الدروس الإبســـتمولوجية، ندرك أننا لا نســـتطيع أن نقوض كل شـــيء في حيواتنا وصولا إلى أعمق الأعماق، حتى نبدأ مجددا من أولى الأساسيات. إذا أردنا تأسيس أي شيء ليكون راسخا وباقيا في العلوم، فعلينا أن نجتمع معا بكل اختلافاتنا على سبر نقدي لفرضياتنا الخلفية الجماعية. مجمل القول إننا يجب أن نكرس أنفســـنا بجديـــة وانفتاح لتقويض عموم أفكارنا الســـابقة حينما تتقلب، كما نستطيع أن نرى الآن، إلى فرضيات تؤدي إلى نظريات غير متساوقة.

إذا صحت هذه النظرة للموضوعيـــة، ففي داخلها تأثيران نجد فيهما ما يمكن أن تهبه التعددية الثقافية للعلم. الأول، حين يتبع العلم سياســـات اجتماعية تستجلب الناس الملونين والنساء، فإن الفرضيات الكاذبة القائمة على انحيازات مناهضة لهذه الجماعات سوف تغدو ظاهرة للعيان وخاضعة للاستفســـار النقدي. على هذا النحو نجد التعددية الثقافية من حيث هي مشـــروع اجتماعي لتأكيد التنوع والمساواة ســـوف تؤدي في حد ذاتها إلى علم أفضـــل. الموضوعية القوية لا تتطلب أن يكـــون المرء عضوا فعليا في

جماعة مقهورة لكي ينطلق من الموقف الاستشرافي للمقهورين، لذلك فإنه تحت تأثير التعددية الثقافية يرجح أن يظفر جميع العلماء تقريبا بفهم أفضل للدوافع الأيديولوجية لنظرياتهم. والثاني، سيكون أولئك العلماء الذين هم أعضاء في الطبقات المقهورة أدنى إلى المساءلة والتقويم النقدي لفرضيات الخلفية التي تحط من قدر أعضاء طبقتهم أو تفتري عليهم أو تلحق بهم الضرر بشكل آخر. وبالتالي، فإن التعددية الثقافية باعتبارها أوسع تمثيل للخبرة البشرية في العلم، سوف تؤدي إلى علم أفضل.

السؤال المهم في هذه النقطة عن موقع الاختلاف الذي سوف تحدثه التعددية الثقافية. هل ستحدث اختلافا في الفيزياء، في الكيمياء الحيوية، في أسس النظرية الثقافية؟ أم أنها سوف تُحدث الاختلاف فقط في تلك النظريات التي تتعامل مباشرة مع العرق أو الجنس والجنوسة؟ كاد العلماء والفلاسفة يشرعون في العمل الشاق لتبيان من أين تكون البداية بحيوات المقهورين مفيدة، وأين لا تكون هكذا. ولا آمل إلا قليلا في إجابة عامة على هذا السؤال، ويبدو من الأرجح أنه سوف يتحول إلى سؤال تجريبي في كل حال [5]. وإذا لم يتحول هكذا، فنحن إذن في حاجة إلى النظر إلى عمل يسعى إلى بناء نظريات جديدة من منظورات المقهورين. وإذا صح الخط العام للحجة المعروضة في هذا المقال، فقد وُجدت بعض النواتج ذات الأهمية في كل العلوم الاجتماعية والبيولوجية وفي فلسفة العلم. كانت التأثيرات في مداها أوسع كثيرا من أن تكون مجرد نظريات حول العرق أو حول الجنس والجنوسة، برغم أنني أبادر بإضافة أنه مع التسليم بسلامة الاهتمامات والتوجهات، فإن هذه النظريات بمفردها يمكن أن تشكل قطاعا مهما من العلوم الاجتماعية والبيولوجية. وثمة مثالان من العلم الذي آلفه أكثر من سواه، وهو الاقتصاد، يمكن أن يبينا كيف أن تفعيل حضور التعددية الثقافية وحساسيتها قد غيرا النظرية.

الاقتصاد النسوي للأسرة

على الرغم من أن كلمة «علم الاقتصاد» economics جاءت من الكلمة الإغريقية «إيكونوميكا»، التي تشير إلى إدارة شؤون المنزل، فإن النظرية الاقتصادية في الماضي غالبا ما أهملت الأسرة. وحتى يومنا هذا لا نزال

نــرى قوائم المؤسســات الاقتصادية المهمة في كتب دراســية تتغاضى عن الأســرة (Ferber and Nelson 1993، 5). في التاريخ النظامي نستطيع أن نــرى ثلاثة نماذج للأســرة: نموذج الأب - ديكتاتورا، ونموذج الشــؤون الأســرية المجمعة، وأخيرا تحت تأثير الاقتصاد النسوى والحركة النسائية بشــكل عام ثمة نمــوذج الفاعل-المنافس- لكــن- اللامتكافئ. يمكن تتبع أصــول النموذج الأول وصولا إلى هوبز علــى الأقل، ولكن لعل جيمس مل قدم أفضل إيجاز له:

> هنــاك شــيء واحد واضــح تماما، ذلــك أن كل أولئك الأفراد الذين تكون مصالحهم متضمنة قطعا داخل مصالح أفراد آخرين يمكن ضربهم من دون أن يكون في ذلك شــيء مزعج. في ضــوء هذا تنظر إلى الأطفــال جميعا، وصولا إلى ســن معينة، حيث إن مصالحهــم متضمنة في مصالح الوالديــن. وكذلك يمكن فــي ضوء هذا أن نعتبر النســاء جميعهن هكذا، فمصالح كل النساء تقريبا متضمنة إما في مصالح آبائهن أو في مصالح أزواجهن (مقتبسة في Folbre and Hartmann 1988، 188).

يفترض هذا النموذج أن النســاء في حاجة إلى حماية من قبل سيادية الرجال، وأن الرجال ســوف يسبغون هذه الحماية من دون أنانية لا موجب لها. وهــذا يجعل الاهتمام بالأســرة غير ضروري مــن الناحية النظرية، ويمكن للنظرية الاقتصادية افتراض أن الأفراد ذكور أما مسألة ما إذا كان الذكر له زوجة وأسرة فمسألة غير ذات صلة.

في ســتينيات القرن العشــرين، بــدأت النظرية الاقتصاديــة تنظر إلى احتياجات المنزل فيما ســمي «اقتصاديات المنزل الجديدة». وفي العام 1992 منحت جائزة نوبل في الاقتصاد لمؤســس علم اقتصاد الأســرة الجديد، وهو غاري بيكر من جامعة شــيكاغو. كان دافع بيكر هــو محاولة تطبيق النظرية الاقتصادية على كل أنماط الســلوك التي أغفلها التيار السائد في الاقتصاد: الجريمة وســلوك الحيــوان وتعاطي المخدرات، وغير هــذا. يجادل بيكر بأن الأسرة تسترشــد بالإيثار، وأنها تعمل على تعظيم المنفعة المنزلية الكلية. في

البداية يمنح بيكر كل عضو في الأسـرة دالة فردية في تحقيق المنفعة المنزلية التي يسـعى الفرد ذكـرا كان أو أنثى نحو تعظيمها. ثـم يبين بنظرية الطفل الفاسـد(*)، أنه إذا كان ثمة فرد إيثاري في الأسرة - ويقصد به عضوا دالة منفعته تتضمن منافع عضو آخر في الأسـرة كما في الحجج - فمن المعقول إذن بالنسـبة إلى أعضاء الأسـرة الأنانيين أن يعظموا بالمثل منفعة الأسـرة (Becker 1981)، وعلى هذا يقدم الأسرة البطريركية بوصفها منتجا مباشرا لعمل غير مرئي من كل فرد يتعقب مصلحتها.

حسنا، ليست هناك محاجة رياضية، ولكن كيف سنفسر نظرية الأسرة تلك؟ ثمة ثلاث فرضيات حاسمة تتخفى إلى حد ما في المعالجة الرياضية. الأولـى، لا يتم توزيع الثروة أو الدخل بشـكل متسـاو، وبالتالي يسـتطيع الإيثـاري أن يعيد توزيع الدخـل لتعظيم دالة منفعته (وأنا هنا أسـتخدم ضميـر المفرد المذكر لأن بيكر يفتـرض بوضوح تام أن الإيثاري هو الأب). الثانية، تفترض النظرية أن الأنانيين في الأسرة (ومن بينهم زوجة الإيثاي) ليس أمامهم خيار أفضل من الخيار الذي يعطيهم إياه الإيثاري. الفرضية الثالثة، استخدام مصطلح «إيثاري» المحمل بالأخلاقيات الإيجابية يفترض قبـلا أن دالة منفعته ينبغي تعظيمها. وبهذا يؤيد بيكر النظرة الاقتصادية الأقدم للأسـرة بوصفها وحدة، فردا منفردا، يمثله رأس الأسرة الإيثاري، وبذلـك يبين أنه لا حاجة من الناحيـة النظرية إلى البحث في داخل هذه الأسـر. في مثل هذا الموقف، لا حاجة إلى أن يتطفل القانون على الأمر، ولا ينشـأ ما يسـميه رولز «حيثيات العدالة» circumstances of justice، لأنـه في النهايـة لا يوجد تنافس على الموارد. ينبغي إشـباع رغبات الأب البطريركية. والمساواة ليست مطروحة.

(*) نظرية أو مبرهنة الطفل الفاسـد Rotten Kid Theorem هي الاسم الشائع لنظرية غاري بيكر في التفاعلات الاجتماعية الأسرية، وخلاصتها أن أعضاء الأسرة سوف يشدون أزر بعضهم البعض، ويعملون على راحة وسعادة ومنفعة البعض، ولو كانوا أنانيين، وهذا إذا ارتبطت حوافزهم المادية بشـكل صحيح. ولكي يعطي بيكر تمثيلا لهذا يوضح أن الأطفال تتلقى المنح والعطايا من دخل الوالدين الإيثاريين، لأنهما حريصان على أن يجعلا أطفالهما سعداء. إذا كان أحد الأطفال أنانيا، أي فاسـدا بمصطلحات النظرية، ويجد متعة في إيذاء شـقيقه، فإن الحوافز المادية من الوالدين التي يتلقاها حين يحسـن معاملة شقيقه سوف تقضي على هذا الفساد في شخصيته، وتجعله حريصا على سـعادة شقيقه لكي يتلقى من الوالدين منحا وهدايا. وهكذا ترتبط سعادة الشقيق بالعطاء المادي الذي يتلقاه من الوالدين، لذلك سوف يحرص عليها. [المترجمة].

يعتقد بيكر أن الزواج نشأ كاتفاق لحماية النساء، ويبدو نموذج الأسرة لديه مؤيدا لهذه النظرة. يمكن النظر إلى النساء بوصفهن يصنعن نمطا من المثال الهوبزي: يتعاطين وعدا بالأمن مقابل الخضوع للسلطة السيادية. على أي حال، لفت النسويون الانتباه إلى أن الدليل التجريبي على الدعوة الزاعمة أن الزواج يحمي النساء لا يتوازن مع الدليل التجريبي على أن الزواج يستغلهن ويقمعهن، مثلا مضى حينا طويلا من الدهر حيث كان الاعتداء على الزوجة مباحا اجتماعيا. وحتى وقت حديث نسبيا، كانت المرأة المتزوجة ممنوعة من المِلكية، وتخضع لقوانين طلاق غير عادلة، ويؤثر فيها عدد لا يحصى من قوانين أخرى وقواعد تشكل كيلا بمكيالين للرجل المتزوج والمرأة المتزوجة.

وإذا كان عمل بيكر مثقلا بالخطأ على هذا النحو، فكيف نفسر حصوله على جائزة نوبل؟ إن نظريته مما يروق تماما للتيار السائد بين الاقتصاديين (من حيث النظرية ومن حيث الالتزامات السياسية على السواء): تمتد في هذا العمل مقاربة اقتصادية من الكلاسيكية الجديدة لتشمل نطاقا مستجدا، الأسرة، بيد أنه يبدو دفاعا عن التقليد القديم في التغاضي عن نظر المسائل الاقتصادية داخل الأسرة، فيما يبرر الوضع السياسي القائم للعلاقات بين الجنسين. على هذا النحو نجد الأيديولوجيا السياسية القائمة على التحيز الجنسي والتمييز بين الجنسين والمريحة للاقتصاديين إنما تضفي على النظرية سلطة معرفية غير جائزة من الناحية العلمية.

منذ الثمانينيات يعمل فريق متزايد من الاقتصاديات النسويات على كشف الفرضيات المتوارية والمصالح المستترة خلف النظريات الاقتصادية عن الأسرة [6]. وعن طريق الاهتمام بأشكال عدم المساواة في الزواج وما يتبعها من ضرر يلحق بالمرأة، كن قادرات على تطوير نظريات تستطيع إرشاد السياسة الاجتماعية للتوجه صوب هذه المضار. وكانت النماذج التي طورتها أولئك الاقتصاديات صورا مما أسماه أمارتيا سن نموذج الصراع التعاوني the cooperative conflict model. في هذا النموذج، كل شخص يعظم منفعته - أو منفعتها - المتوقعة، مدركا المغانم التي يجنيها من تعاون ما، ومدركا في الوقت ذاته صراع المصالح بين الذوات الفاعلة. كل من

القريـــين يحاول تعظيم منفعته أو منفعتها الخاصة، هناك مجموعة هائلة مـــن الحاجيات لكي تُخصص، ومع مواجـــع انهيار العلاقة، لا بد أن يوافق كل منهمـــا على التخصيـــص. قد يعترض بعض القراء بـــأن هذا النموذج ينظر إلى الأســـر على أنها مواقع للصراع بدلا من أن تكون مواقع للتعاون، بيد أن هذا الاعتراض يفتقد نقطة مفادها أن كل تعاون في النهاية تدفعه وتبرره مصالح كل من الجانبين المتعاونين. إذا لم تكن ثمة مثل هذه المصالح لأي من أعضاء الجماعـــة المتعاونة، فحينئذ قد يتصرف ذلك العضو ضد مصلحتها، أي أن المرأة يجب استغلالها أو قمعها. يكشف هذا النموذج عن درجة إشباع مصالح كل شخص، وبالتالي يتيح المقارنات بين الزوجين. ومع إضافة ملامح عامة متعلقة بالجنوسة، يكشف هذا النمط من النموذج عن مؤسسية عدم مساواة بين الجنسين في المجتمع.

المســـألة في هذا المثال هي إيضاح كيف أن فرضيات الخلفية المتوارية حول الجنوســـة واهتمامات الاقتصاديين إنما تؤدي إلى نظريات مختلفة. فـــي النماذج الأســـبق، افترض الاقتصاديـــون أن الرجال من شـــأنهم أن يترأســـوا الأوضاع المنزلية، كأفضل تنظيم لكل المعنيين بالأمر. وأتاح هذا للاقتصاديين أن يتغاضوا عن الظلم في الأســـر بل أن يفترضوا أن الأسر مؤسســـات اقتصادية لا تثير اهتماما. الاقتصاديات النســـويات والحركة النســـائية، التي أثارت الحساســـية الاجتماعية تجاه مسائل عدم المساواة بين الجنســـين، كشـــفا النقاب عن زيف تلك الفرضيات. علاوة على هذا، فإن النســـاء من علماء الاقتصاد لديهن اهتمام مباشـــر بكشف الظلم بين الجنســـين، وكانت المحصلـــة نظرية أكثر دقة عن الأســـرة تتلاءم أكثر مع المعطيات عن الجنوسة، فيمكنها إرشاد سياسة اجتماعية تتعلق بالأسرة.

عن الأسر وسيرة حياة أمارتيا سِن المهنية

منذ القرن الثامن عشـــر لم تكـــن المجاعة من الاهتمامات الكبرى لعلم الاقتصاد، حتى ظهر في مســـتهل ســـبعينيات القرن العشرين عمل لعالم الاقتصاد والفيلســـوف الهندي أمارتيا سِن قوض الأسس. حتى ظهور هذا العمـــل كانت العقيدة الجازمة بين الاقتصاديـــين هي أن المجاعات تحدث

بسبب العجز في الغذاء أو التزايد الرهيب للسكان، وأن آليات السوق الحرة، إذا تركت من دون أن تعرقلها تدخلات الحكومة، يمكنها أن تحل المشكلة بأن توفر الغذاء الكافي للإقليم وللمناطق التي يتزايد فيها الطلب. وعن طريق البحث الإحصائي، بين لنا أمارتيا سِن، الذي شاهد وهو طفل المجاعة الكبرى في البنغال في العام 1943، أن المجاعات تحدث أحيانا حيث يتضور الناس جوعا من دون أن يعاني الإقليم عجزا في الغذاء، وأن المجاعات تحدث في أوقات الانتعاش الاقتصادي (وكانت مجاعة البنغال الكبرى مثالا على هذا) مثلما تحدث في أوقات تدهور الاقتصاد (1981Sen)، وكان سن قادرا على أن يبين من الناحية النظرية كيف أن آليات السوق يمكنها أن تحبط الجهود المبذولة لسد المجاعة. والحق أنه خلال مجاعات كثيرة كان يمكن مشاهدة تصدير الغذاء من الإقليم الموبوء بالمجاعة. ويحدث هذا لأن الناس الذين يحتاجون إلى الغذاء لا يستطيعون أن «يطلبوه» بالمغزى الاقتصادي للطلب، ذلك يعني أنهم لا يملكون استحقاقا قانونيا بهذا لأنهم لا يملكون دفع ثمنه (Sen 1981. 161). نظرية سن في المجاعات هي أنها إخفاقات في الاستحقاقات، وليست عجزا في الغذاء.

وكنتيجة لعمل سن في المجاعات، وبالمثل لاهتمامه الأوسع بنظرية الاقتصاد الجزئي(*)، قام بتوضيح تفاصيل نظرية في الكفاءات القابلة للتطوير لتنافس نظرية المنفعة المتوقعة التي يقوم عليها اقتصاد الكلاسيكية الجديدة الراهن (Sen 1987؛ Nussbaum and Sen 1993). وبينما تكون المنافع في جوهرها تعبيرا عن التفضيلات الذاتية، فإن الكفاءات القابلة للتطوير تقيس قدرات الأفراد الموضوعية على تحقيق الفائدة.

إن مسيرة الحياة المهنية لإمارتيا سن كفيلة بأن تحلق به إلى أعلى عليين. أنجز إسهامات أصيلة ومهمة في مجالات متنوعة من نظرية الاختيار الاجتماعي واقتصادات الرفاهة واقتصادات التنمية واقتصادات الأسرة ونظرية الاقتصاد الجزئي [7]. وكان عمله يماثل عملا جاريا في اتساع مداه، وأعمق منه من نواح عديدة. وعلاوة على

(*) أهل الاقتصاد يضعون مصطلح «نظرية الاقتصاد الجزئي» كترجمة للمصطلح microeconomic theory من حيث إنها مقابلة لنظرية الاقتصاد الكلي macroeconomic theory. [المترجمة].

هذا، سن بلا جدال الأثقب بصرا وأهم فيلسوف بين الاقتصاديين. ذاع صيته على نطاق واسع كاقتصادي وفيلسوف معا. إلا أنه حتى كتابة هذا المقال لم يظفر بجائزة نوبل في الاقتصاد، وأعتقد أن هناك سببين لهذا، الأول أن له نظرة تعددية ثقافية، جرى التعبير عنها من خلال اختياره مجالات المشاكل واختياره للزملاء. والثاني أن عقله الفلسفي اللبيب قاده إلى مساءلة فرضيات أساسية في النظرية الاقتصادية. وقد أثار نفور علماء اقتصاد كثر خصوصا بنقده لنظرية المنفعة، لاسيما كشفه عن نمط التفضيل فيها. نظروا إلى القطاع الأكبر من عمله على أنه يغوص في توجهات رياضية لا يمكن التطرق إليها، وهذا ينحرف كثيرا عن المزاج الراهن حيال الرياضيات في الاقتصاد. وعلى الرغم من أن هذه الحيثيات لا ترتبط مباشرة بكونه ليس أبيض (من بين الفائزين سابقا بجائزة نوبل في الاقتصاد، كان الفائز في العام 1979 ليس أبيض، وهو السير آرثر لويس Sir Arthur Lewis)، فإنني أعتقد بوجود علاقة غير مباشرة بمعنى النظر إلى عمله على أنه لا ينضم إلى التيار السائد. والأحرى أنه باستثناء عمله في نظرية الاختيار الاجتماعي، تنحرف أعماله بعض الشيء عن الاهتمامات الأساسية لعلم الاقتصاد، ويشعر المرء بإغراء للبوح بأنها إثنية جدا. وأرى شيئا من السخرية في أن المجاعة والجوع أخفقا في أن يكونا من الاهتمامات الأساسية لعلم الاقتصاد.

إن عمل سن في المجاعات والكفاءات القابلة للتطوير يبين كيف أن نظرة التعددية الثقافية العامة وخبرتها يمكنهما أن تفضيا إلى مجالات مستجدة ومنتجة للبحث وإلى نظريات جديدة في ساحات قديمة. وطبعا، قد يكون ثمة من يجادل بأن سن مجرد عبقري، وأن العبقري من أي خلفية ثقافية ومن أي من الجنسين، سوف يوجد عملا مثمرا وجديدا. أجل قد يصدق هذا، ومع ذلك فالذي لاشك فيه أيضا أنه في حالة سِن أفضت به خبراته المباشرة بالاستعمارية والمجاعة إلى تحليلاته للمجاعات بوصفها ناتجة عن بنيات سياسية وقانونية بدلا من أن تكون ناتجة عن قصورات وعجز في الغذاء.

اعتراضات

أريد أن أتوجه في الخاتمة إلى نوعين من الاعتراضات، الأول هو ما أسميه «اعتراض الهمج عند البوابة». تنحل البنائية الاجتماعية إلى نسبوية ذاتية، تلك التي ترى أن المعرفة بجملتها منحازة إلى شخص ما أو مجموعة من الأشخاص، وأنه ليس ثمة أمل حقيقي في الموضوعية. أفضل ما يمكننا إحرازه هو التعرف على الانحياز في نظرياتنا. إن «المعرفة» مصطلح يستخدمه أولئك الذين يملكون السلطة لكي يخصوا معتقداتهم ورغباتهم بالامتياز، وبالتالي لكي يبرروا استمرار سلطتهم على الآخرين. و«العلم» بالمثل، مجرد اسم يُطلق على الممارسات التي يستخدمونها لحصد نصيب من المغانم الاجتماعية يفوق ما يحصل عليه الآخرون، ولتطوير التقانة التي تخدم مصالح أصحاب السلطة. وأنا على أي حال، جادلت في أنه من الممكن التمسك بتجريبية سياقية وأنه يجب ألا نتخلى عن المجاهرة بأن العلم يواصل طريقه بموضوعية، على الرغم من أنه ليس الشكل الأوحد من البحث الذي يفعل هذا. يقترح النسبوي أن ما يعوزنا أن نفعله هو دعم كل دعاوى المعرفة، أن نجد عن طريق الربط بين أعلى مصادر المعطيات حقيقة جزئية على الأقل، بيد أن هذا يجعل كل الاختلاف الإبستيمي ينصب على ما نفعله بمعطياتنا في هذا الشأن: ما الذي نأخذه بوصفه معطيات، وما هو مقدار ثقل كل معطى من هذه المعطيات، وكيف يمكن التوفيق بين المعطيات التي تبدو في ظاهرها غير متسقة. أوافق على أن الإجابات عن هذه التساؤلات مسائل نظرية عسيرة، وأن هذه التساؤلات تلقت إجاباتها في الماضي بطرق تزيد من قهر جماعات معينة. لكن لا بد من الإجابة عنها بطريقة تحقق استفادة أصلا. إن صورة البنائية الاجتماعية في التجريبية السياقية تتقدم بمثل هذه الإجابة: العلماء أنفسهم يتخذون القرار في مساجلات مفتوحة بشأن البساطة والمواءمة التجريبية والتساوق في النظريات الناتجة، والسؤال حول الانحيازات الثقافية أو الطبقية أو الجنوسية لا يُستبعد من الساحة.

الاعتراض الثاني هو ما أسميه اعتراض «ثم ماذا؟». إنه الدعوى أن نظرتي بشأن ما يمكن أن تقدمه التعددية الثقافية للعلم مجرد أمر عملي بشأن إنجاز

العمل في العلم، وليست أمرا إبستيميا. وهنا لدي ردان. الأول من الخطأ أن نسميها مجرد أمر عملي. العلم يتشكل إلى حد بعيد عن طريق ممارساته. أما القول إن ممارساته تحتاج إلى تغيير لأن هذا سوف يصنع اختلافا في حدود النظريات التي سوف نقبلها فإنه يبدو لي أمرا جللا، وبالتالي يكون لي أن أطعن في ما يتخفى في هذا الاعتراض من قسمة ثنائية للقيم إلى إبستيمية وعملية. وثانيا، هذا الاعتراض لا يستطلع المكاسب الإبستمولوجية بشكل ملائم، والحجة التي أقمتها هي أن القيم الاجتماعية والثقافية ومصالح الجماعة ذات الصلة تؤدي دورا في توجيه البحث وفيما نعتبره واقعة. وهذه النقطة الأخيرة على وجه الخصوص تستحق تشديدا. إذا كان ما نعتبره واقعة، أي ما نعتبره ظاهرة من الملائم أن تفسرها النظرية، إنما يحدده جزئيا الجماعة الاجتماعية التي أتيح لها أن تكون هي العلماء، إذن فإن ما يعتبر نظرية جيدة مؤيدة سوف يعتمد أيضا على أولئك العلماء ومن يكونون، وإني لأفشل تماما في أن أرى كيف يمكن ألا يكون هذا أمرا إبستمولوجيا.

وفقا لمعايير العلم ذاته، سوف تؤدي التعددية الثقافية إلى علم أفضل من هذا العلم الذي ينتجه مجتمع من العلماء يستبعد العرق والجنوسة. وأحاج بأن هذا يصدق لسببين، الأول أن العلماء من الأقليات ومن النساء أنفسهم هم الأقرب إلى التعرف على الفرضيات الخاطئة والمنحازة بشأن العرق والجنوسة الرابضة في الخلفية التي تقود خطى العلماء وهم يأولون الدليل ويشيدون النظريات. والسبب الثاني أن هذه الأنماط من التغيرات التي تطرأ على المجتمع وهو يحتذي حذو التعددية الثقافية سوف تساعد في كشف النقاب عن تلك الفرضيات المضمخة بالخطأ وفي تغيير اهتمامات العلماء من كل الأعراق ومن كلا الجنسين. الاهتمام بالصدق والاهتمام بالعدالة يأتيان جنبا إلى جنب في المطالبة بالتنوع في العلم.



الهوامش

ربما كان علي أن أزجي الشكر لمحررتي هذا المجلد ولأربعة من المراجعين المجهلين بسبب تعليقاتهم المفيدة على صور مبكرة من هذا المقال. والشكر موصول لطلابي من جامعة سينسيناتي لأفكارهم الثاقبة في سيمنار الدراسات العليا «الجنوسة والتقاطعية».

(1) عن طريق إبعاد المعتقدات الخاصة بأن أي شكل واحد للأسرة هو الطبيعي أو العادي، يحلل الدرس النسوي مغزى تصورات معينة للأسرة فيما يتعلق بالقمع الجنوسي (Thorne 1992). وكما تقر ستيفاني كونتز (S. Coontz 1992) هذا المثال التقليدي للأسرة لا يوجد أبدا، ولا حتى خلال الخمسينيات من القرن العشرين، وهو العقد الذي كثيرا ما نفترض أنه عصر تحققها. وأيضا يتحدى الأنثروبولوجيون النسويون المثال التقليدي للأسرة عن طريق إظهار أن صورة القرينين من الجنسين المتزوجين في الولايات المتحدة ليست شكلا طبيعيا ولا عموميا (*) ولا معياريا عابرا للثقافات (Collier et al. 1992). توعز الدراسات الأحدث للأسرة بأن عددا كبيرا من الأسر في الولايات المتحدة لم تجرب أبدا المثال التقليدي للأسرة، وأولئك الذين جربوا هذا الشكل، ربما أقلعوا عنه الآن (Coontz 1992; Stacey 1992).

(2) في بواكير الثمانينيات، دُعي العديد من الباحثات الناشطات من الأمريكيات - الأفارقة إلى مقاربة جديدة لتحليل حيوات النساء السود. نادين بأن خبرات النساء الأمريكيات - الأفارقة لم تتشكل من خلال العرق فحسب، بل من خلال الجنوسة والطبقة الاجتماعية والجنسانية أيضا. وفي هذا التقليد تقف في مصاف الأعمال الرائدة التي تستكشف التقاطعات بين منظومات القهر، أعمال من قبيل: «Women, Race, and Class by Angela Davis (1981)»، وA Black Feminist Statement drafted by the Combahee River Collective, (1982)، وAudre Lorde's (1984) classic volume Sister Outsider. وهدفت الأعمال التالية إلى تسمية هذه العلاقة المتقاطعة بمصطلحات من قبيل

(*) نلاحظ أنه في مجتمعات محلية تتناثر في مواقع شتى من الوطن العربي، المثال الشائع أو على الأقل المقبول للأسرة ليس قرينين، زوجا وزوجة، بل زوج له زوجتان أو أكثر [المترجمة].

قالب الهيمنة (Collins 1990)، والتقاطعية (Crenshaw 1991). وكانت الجنسانية من بين ما ركزت عليه الأعمال المبكرة للأمريكيات - الأفارقة السود، لأن الصحافيات السود تبوأن الطليعة في طرح قضية التقاطعية. على أي حال، تحول الانتباه عن تحليلات التقاطعية التي تركز على الجنسانية، بفعل شيوع الكراهية الشديدة للمثلية الجنسية في المجتمعات المحلية للأمريكيين - الأفارقة، كما يتجلى في رد الفعل ضد أعمال أليس ووكر (*) ونتوزيك شانج Ntosake Shange وميشيل والاس Michele Wallace، وسواهن من النسويات السود الحداثيات السابقات. وكذلك لم يكن ثمة تقليد متطور لمعالجة عوار النظرية على المستوى الأكاديمي مما عرقل الوصول إلى تحليلات تقاطعية شاملة. انظر تحليلات سابقة للتقاطعية التي تستوعب الجنسانية، المقالات الواردة في كتاب Barbara Smith's (1983) edited volume Home Girls: A Black Feminist Anthology.

(3) مجال واسع من الموضوعات لاقت جميعها معالجة تقاطعية، من قبيل أهمية علم المقدمات primatology في تشكيل الرؤى المجنوسة المنصرة للطبيعة في العلم الحديث (Haraway 1989)، البناء الاجتماعي لبياض البشرة بين النساء البيض في الولايات المتحدة (Frankenberg 1993)، العرق والجنوسة والجنسانية في الغزو الاستعماري (McClintock 1995)، تفاعل العرق والطبقة والجنوسة في سياسات دولة الرفاهة في الولايات المتحدة (Brewer 1994; Quadagno 1994). علاوة على هذا، امتد نطاق التركيز المبدئي على العرق والطبقة الاجتماعية والجنوسة، ليشمل تقاطعات تتضمن الجنسانية والإثنية والنزعة القومية (Anthias and Yuval-Davis 1992; Parker etal. 1992; Daniels 1997).

(4) إن البحث النظري والتجريبي لموقع النساء الملونات في العمل والأسرة لا يتحدى مثال الأسرة التقليدي فحسب، بل أيضا يمهد الطريق لطرح أسئلة أوسع مجالا عن الأسرة من حيث الموقع المتميز للتقاطعية. عن أعمال في هذا التقليد، انظر Dill 1988، Zinn 1989، and Glenn 1992.

(*) أليس ووكر (Alice Walker, 1944 -) من أبرز شخصيات النسوية السوداء الفقيرة، خرجت من أدنى طبقات مجتمع السود في جورجيا. وفي دفاعها عن حقوق المرأة عبرت رواياتها عن دخائل هذه الطبقة، وأبرزت ما درج عليه الرجال السود من عنف وقسوة في معاملة زوجاتهم [المترجمة].

(5) في هذا الجزء أركز على الأرض بوصفها مكانا بالمعنى الحرفي. ومع ذلك، يتـم تنظيم الفضاء الرمزي أو تضاريس الأفـكار عن طريق مبادئ مماثلة. وتتوازى مع مناقشتي لترسيم خارطة الفضاء الرمزي، فكرة فوكو (1979) عن السلطة الجزائية التي عن طريقها يتم تصنيف الناس وتحديد مواقعهم على شبكة المعرفة.

(6) عن طريق تعقب المعنى المتغير للعرق في قاموس أكسفورد للقرن السادس عشـر، يحدد ديفيد جولدبرغ المعاني الأساسـية التـي ربطت فيما بعد العرق بالأسرة. ويلاحظ جولدبرغ أن، «العرق بشكل عام استخدم للدلالة على «سـلالة أو عائلة الحيوانات» (1580)، و«جنـس أو نوع أو فصيلة من الحيوانـات» (1605)، أو «جمـاع من النباتـات» (1605). وكذلك يشـير في ذلـك الوقت إلى «مجموعة محددة من الأشـخاص يتحدرون عن سـلف مشـترك» (1581)، وفقط بعد هذا بفترة وجيزة راح يشـير إلى «القبيلة أو الأمة أو الناس الذين يعتبرون عائلة مشـتركة» (1600) (Goldberg 1993، 63). لاحظ الارتباطات بين الحيوانات والطبيعة والأسـرة والقبيلة والأمة.

(7) في مناقشات ممتدة لهذا المفهوم، انظر المقالات الواردة في Bridenthal et al. (1984) When Biology Became Destiny: Women in Weimar and Nazi Germany. يحتوي هذا المجلد على واحدة من أفضل المناقشـات التـي صادفتها للروابط بين الجنوسـة والطبقة الاجتماعيـة والعرق والأمة، عنـد تنفيذ السياسـات بالفعل في إحدى الدول - القومية.

الفصل العاشر

(1) لقراءات أوسع انظر إسكوبار (1995) Escobar. تقدم دراسته المتخصصة في هذا الموضوع «مواجهـة التنمية» Encountering Development بحثا نقديا لخطاب التنمية وممارسـتها. إنه يبحث التنمية من حيث أشكال

المعرفة التي تضع تعريفا لها، وأنساق السلطة التي تحكم ممارستها، وأشكال الخضوع التي تترسخ بفعل ممارساتها الخطابية.

(2) انظر (Chandra Mohanty 1991، 1995) في تحليل بليغ للبناء الخطابي لـ «نساء العالم الثالث» في نصوص النسوية الغربية.

(3) دراسة سن وغرون (1987) Sen and Grown المتخصصة في هذا الموضوع كانت تكليفا من جماعة DAWN، أي بدائل النساء للتنمية من أجل حقبة جديدة Development Alternatives with Women for a New Era، وهي جماعة من النشطاء والباحثين وصناع السياسات. تشكلت الجماعة من أجل تحديد قضايا التنمية من منظورات النساء، وتم التكليف بهذه الدراسة المتخصصة في الإعداد لمؤتمر الأمم المتحدة لختام عِقد المرأة العالمي في نيروبي.

الفصل الحادي عشر

(1) منذ سقوط الاتحاد السوفييتي ودخول الصين إلى السوق الرأسمالية العالمية، حل التشوش والارتباك في التمييز بين العالم الأول الذي يضم الأقطار الصناعية الرأسمالية في أوروبا وأمريكا الشمالية، والعالم الثاني بأقطاره الاشتراكية (الاتحاد السوفييتي والصين، والدول التي تدور في فلكهما)، وأقطار العالم الثالث الزراعية، ومعظمها مستعمرات سابقة للعالم الأول. في هذا المقال سوف أتبع الاستخدام الذي يعرف الأقطار الرأسمالية الصناعية وبعد الصناعية في أوروبا، جنبا إلى جنب مع الولايات المتحدة، بأنها أقطار الشمال، وسائر الأقطار الأخرى بأنها أقطار الجنوب (*).

(*) وبهذا التعريف يغدو المصطلح الذي تستخدمه الكاتبة في هذا المقال، وإن كان هو الشائع في الخطاب الراهن، لا يقل تشوشا - أو بالأحرى قصورا عن سابقه، فأين اليابان التي تربعت طويلا على عرش القوة الاقتصادية الثانية في العالم بأسره وفي العالم الأول أو الاقتصاد الرأسمالي على السواء؟ وإن بدت الصين الآن تنتزع من اليابان عرش القوة الاقتصادية الثانية في العالم، فسوف تظل اليابان دائما قوة اقتصادية وتجربة حضارية ومثالا يفرض ذاته دائما واحترامه، ولا يصح أبدا أن يغيب عن الاعتبار [المترجمة].

إن التركــز المتزايد لــرأس المال العالمي والموارد العالميــة في أيدي الأقطار الشــمالية يمثل المَعْلَــم المميز لعدم المســاواة الاقتصاديــة العنصرية بين الشمال والجنوب.

(2) التنظير النفعي، القائم على افتراض مفاده أن تنمية الأسواق الرأسمالية ســوف تفيد الأقطار المعنية، جرى اســتخدامه في أســاليب للاستجداء. مثــلا، الدفاع عن متطلبات التكيف الهيكلــي لحصول الدول الفقيرة على قروض من البنك الدولي وصندوق النقد الدولي، مبدئيا على أســاس أن الاقتصادات ذات المجال الأوســع للأســواق الرأســمالية والأقل للإنفاق الحكومي الاجتماعي من شــأنها أن تعزز أكبر قدر من السعادة أو المنفعة لأكبر عدد من الناس على المدى الطويل. وقد أشــارت مارتا كالاس وليندا سمركيتش (Calas and Smircich 1997) إلى أن الممارسة الأكاديمية للتيــار الســائد في أخلاقيــات الأعمــال التجارية، التي يســيطر عليها الفلاســفة التحليليون والمدافعون عن الوضع الراهن للشــركات الإدارية، قد اســتخدموا أيضــا الفروض القبليــة الكانطية والنفعية في أســاليب للاســتجداء. على سبيل المثال، تفترض هذه الممارسة أن الشركات ليست فقط شــخوصا قانونية، بل أيضا شخوص أخلاقية، من المنظور الكانطي، وبالتالــي لها حقوق أخلاقية في الامتــلاك، أو تطرح حججا على النمط النفعي غير معقولة للتهوين من العواقب الاجتماعية السلبية لصافي الربح الرأسمالي من ممارسات الأعمال التجارية – عواقب مثل التلوث والبطالة ونزع الملكية من الفلاحين.

(3) لا أقصــد أن هذا يعني أن أخلاقيات الليبرالية الغربية فقط هي الناموس الأخلاقي. فقطعا يمكن القول إن ثمة ناموسا أخلاقيا في الإسلام، وربما في بعض الأديان الشرقية. ولكن من الناحية التاريخية لم يستعمل المستعمرون هذه الأديان من منظور الناموس الأخلاقي لتبرير أو لمنع المعونة الأجنبية عن الأقطار المستعمَرة؛ ومن ثم فإن السؤال حول الافتراضات الأخلاقية الأولية للباحثين أو للممولين المنخرطين في مشــروعات للمعونة من هذا القبيل لم يصبح قضية مطروحة.

(4) قارن أيضا حجة إريس يونغ (I. Young 1990) لكَوْن العدالة عملية قيمية تنطوي على ترجيح لبنيات الديموقراطية التشاركية.

(5) أنا ممتنة لنيتا كراوفورد N. Crawford، فثمة صورة أسبق من هذا البحث، تضمنت نقدا لتمييز ماكسين مولينو، في المصالح الجنوسية للمرأة بين المصالح الاستراتيجية والمصالح العملية، بتطبيقه على النساء في نيكاراغوا (Molyneux 1985). وأشارت كراوفورد إلى أن تلك الصورة للبحث إنما تتناقض فعليا مع سياسات جسر الهوية التي أتبناها هنا. وأنا أخطط لتطوير أسلوب مختلف لنقد مولينو في بحث لاحق.

(6) تقترح ماري هوكسورث M. Hawkesworth أن ثمة خطرا عاما عند استخدام مقولات عامة من قبيل الجنوسة ويمكن تفاديه، فينبغي أن يتجنب المنظرون بناء السرديات التي تعمل على تعميم علة كامنة في وظائف اجتماعية معينة تؤديها الجنوسة. مثل هذه التفسيرات تنقل حال الجنوسة من علامة دالة على الموضع، تحليلية ومساعدة على الكشف، يعوزها أن يتم تعيينها تاريخيا، إلى حال أنطولوجي لا يقبل البرهنة، كما يحدث عند الزعم بأن الجنوسة تعمل في نطاق مصالح تأكيد تناسل الأنواع، أو تزكية الهيمنة الذكورية (Hawkesworth 1997). وبالمثل، الزعم بأن مصالح المرأة الجنوسية الاستراتيجية تتضمن في سياقات معينة الاهتمام بتحديد النسل، حتى حينما تكون النساء في تلك السياقات غير متفقات حول هذه الدعوى المحملة بالقيم، تبدو دعوى غير قابلة للدحض أو الإثبات، وتفقد بهذا منفعتها في السياسة. وفقط حينما شرعت النساء في تطوير رؤية لنمط حياتي مختلف يتضمن علاقات مختلفة مع الرجال والأطفال والأسرة والنساء الأخريات، استطعن أن يستبصرن هدف إنجاب أطفال أقل بوصفه مزية، وبالتالي في مصلحتهن.

(7) تضع أنجيلا ميلز Angela Miles توصيفا مماثلا لأخلاقيات ما أسمته بـ «النسوية التكاملية integrative feminism» وتحاج بأن ثمة نسويات العالم الأول ونسويات العالم الثالث (أي نسويات الشمال ونسويات الجنوب) في سائر الاتجاهات المعيارية من النسوية – الليبرالية والماركسية

والراديكالية والاشتراكية وبعد - الحداثية - وأنهن نسويات تكامليات، بوصفهن مقابلات لمن أسمتهن «نسويات اختزاليات» (Miles 1996).

(8) تستخدم ميلز (1996) هذا التعبير للإشارة إلى الناس في جنوب العالم، من حيث هم في تقابل مع البلدان الشمالية بعد - الصناعية.

الفصل الثاني عشر

(1) منشآت ماكيلادوا مرافق لتجهيز الصادرات تقع في المكسيك.

(2) استخدم مصطلح أمريكي ليشير إلى انتشاره المشترك في سيوداد خواريز وإل باسو ومصطلح «الأمريكي» في منشآت ماكيلادورا ليشير إلى مواطنين من الولايات المتحدة، على الرغم من أن المصطلح مضلل.

(3) بُذلت جهود مشتتة ومحدودة النطاق لتشكيل روابط وتنظيمات ثنائية القومية، لكنها أبعد ما تكون عن التلاحم، ولكن فيما وراء منظمات الشركات وبعض الأنشطة المسكونية، تظل مثل هذه الجهود جزئية تعاني نقص التمويل والموارد البشرية.

(4) في مناقشة أوفى للسياق الثقافي للمؤسسة متعددة الثقافات: انظر (Schoenberger 1997) و(Martin 1994).

(5) أنا أستخدم أسماء مستعارة زائفة في سائر إشاراتي للأفراد والشركات، فقد اتفقت على هذا مع الذين زودوني بالمعلومات.

(6) إنني أقدم هذا التفسير بوصفه تأويليا للأحداث والمحاورات والإجابات عن الأسئلة. وأنا أشترك مع جموع من الإثنوغرافيين في الاعتقاد بأن تمثيل ذاتي أنا ينبغي ألا يحتل المقدمة والمركز في دوري الذي هو تقديم تأويل مفهوم (انظر Strathem 1991؛ Geertz 1988).

(7) انطوت هذه العملية على زرع عملاء لحرس الحدود الأمريكية كل مائتي ياردة على طول مسافة قدرها عشرون ميلا تمتد على الحدود في منطقة سيوداد خواريز وإل باسو، وذلك من أجل خلق عارض مادي يمكن أن يحول دون الهجرة غير الشرعية. لاتزال هذه العملية فاعلة في الواقع.

(8) في الوقت الذي أجريت فيه هذه الدراسة، كانت الأغلبية العظمى من عمال «م.ع.م» عمالا شغيلة، ومثل العمال في سائر منشآت ماكيلادورا، يتقاضون الحد الأدنى من الأجور الذي كان يقل عن دولار أمريكي في الساعة. وبعد سلسلة من التخفيضات لحقت بقيمة عملة البيزو منذ العام 1994، أصبح الحد الأدنى من الأجر يعادل الآن ما يقرب من نصف دولار في الساعة. وظائف المرتبة الأعلى من مرتبة العمال الشغيلة تتقاضى أجرا أكثر قليلا. ويتقاضى مراقب الإنتاج المستوى الأقل من أجور الموظفين. المراقبون من الولايات المتحدة يتقاضون ما يدور حول خمسة وعشرين ألف دولار في العام، ويتقاضى المراقبون المكسيكيون ما يتراوح بين 8 آلاف و13 ألف دولار في العام. ويتقاضى المهندسون ما يزيد على هذا المعدل مع التفاوت مجددا بين أجور العمالة الأمريكية وأجور العمالة المكسيكية. ويتقاضى المديرون الأمريكيون ما يزيد على هذا بشكل ملحوظ، فيتراوح بين أربعين ألفا ومائة وثلاثين ألف دولار في العام.

(9) يتواصل الاهتمام بأنماط زي النساء في سائر منشآت ماكيلادورا، من حيث كونه يفصح عن منزع أمريكي أو عن منزع مكسيكي، وغالبا بالإشارة إلى تمثيل ثقافي وليس إلى انقسام قومي. وبشيء من الإسهاب نوقشت الاختلافات بشكل عام ككل واحد؛ هل الملابس ملائمة، وهل هي مريحة وإلى أي حد؛ وماذا عن اللون (زاه أم هادئ)؛ وما هو طراز الحذاء؛ وماذا عن وضع مساحيق الزينة وتصفيف الشعر. على أي حال ثمة محادثات متواصلة حول هذا الاختلاف ولا يمكن الإحاطة بها داخل الحدود المتاحة لهذا المقال (راجع Garber 1992؛ Bourdieu 1984).

(10) في مناقشات لهذا الخطاب الذي هو خطاب المرأة في أقاليم العالم الثالث وكيف يمثل الارتباط بالتقاليد وبالذات التي هي أدنى من الناحية الاجتماعية، انظر (Mohanty 1991). وبوصفه شاهدا على أسلوب وضع هذا الخطاب موضع الممارسة في التحليلات السياسية والاقتصادية لأقاليم العالم الثالث، بما فيها المكسيك، انظر (Frobel 1979).

الفصل الثالث عشر

أعددت هذا البحث في أصله من أجل «العولمة من أسفل» وهو مؤتمر عقدته رابطة الفلسفة الراديكالية في 14 - 17 نوفمبر 1996. والشكر موجه إلى محكمي مجلة «هيباثيا» المجهلين، لأن ملاحظاتهم الثاقبة جعلت هذا البحث أفضل.

(1) «إشباعا لشهوانية سادية متواترة، عمد الرجال الإسبان إلى تنفيس رغبتهم الجنسية الذكورية الخالصة من خلال الإخضاع المثير للآخر كالنساء الهنديات» (1995، 46).

(2) على الرغم من أن دعوى من هذا النمط قد يشحنها المعزى السياسي، فإنها لن تكون جديدة على أي شخص درس دبليو. في. أو. كواين W. V. O. Quine أو أعمال ريتشارد رورتي Richard Rorty المبكرة أو بول تشرشلاند في مجالات الإبستمولوجيا وفلسفة العلوم في بضعة العقود الأخيرة.

(3) مسألة الضمان الإبستمولوجي المشار إليه طرحتها أناندي هاتينغادي Anandi Hattiangadi في حلقة بحث لطلابي.

(4) نشر كتاب Gines de Sepulveda's De lajusta causa de la guerra contra los indios في روما العام 1550. و تعود إحالات دوسل المرجعية إلى الطبعة الإسبانية التي نشرها في المكسيك Fondo de Cultura Economica، 1987.

(5) في كندا إبان القرن العشرين، كان الإبعاد القسري لأطفال السكان الأصليين من بيوتهم ومجتمعاتهم المحلية إلى مدارس داخلية محكوم بهذا المنطق. فأخذهم بعيدا عن التأثير «المتخلف» للثقافات الخاصة بهم وإجبارهم على تعلم اللغة والثقافة الأوروبيتين لهو مثال جيد على عملية «العنف البيداجوجي الضروري» المقصود منها إدراجهم داخل أوروبا.

(6) إن دوسل نفسه قد رأى هذا الموقف عاملا خلال حرب الخليج (Dussel 1995، 64)، فقد بدا أن العنف في حده الأقصى - وقد نصب نفسه حقا «عاصفة» من العنف - كان الممارسة العادلة لأولئك الذين يرفعون لواء الحرية الذاتية بوصفها مبدأهم الظاهر الصريح.

الفصل الرابع عشر

ساهمت تعليقات آن غاري وأوما ناريان في تطوير هذا المقال.

(1) ليس «العلم التنويري» أو «العقلانية العلمية التنويرية» هي الطريقة التي تتميز بها تلك المجالات في رؤية أنصار العلم التنويري. بل هي الطريقة التي يشار إليها في مساجلات الجنوسة والبيئة والتنمية المستدامة (ج. ب. ت)، وبالمثل في دراسات العلم بعد - الاستعمارية وبعض دراسات العلم النسوية الشمالية. إن المستهدف هنا أوسع كثيرا من مجرد الوضعية أو الوضعية المنطقية، ويشمل كثيرا من فلسفات العلم الماركسية وبعد الماركسية وحركات علمية أخرى. وثمة مصطلحات أخرى مأخوذة من أدبيات نوقشت هنا سوف تبدو هي الأخرى بمدلول غريب على القارئ؛ مثلا «الشمال» و«الجنوب» للإشارة إلى «الغرب» و«بقية العالم»؛ «العلم» ليشير إلى أي معرفة نسقية لثقافة ما عن الطبيعة المحيطة؛ «دراسات العلم بعد -الاستعماري»، و«أنساق المعرفة المحلية». وسوف أعمل على توضيح ما تعنيه مثل هذه المصطلحات حال ورودها. ولمناقشات أوسع حول هذه المسائل وحول دراسات العلم والتكنولوجيا بعد الاستعمارية التي مثلت مددا لهذا المقال، انظر (Harding 1998a).

(2) قدمت درسيلا باركر في (Drucilla Barker 1998) موجزا مفيدا لجوانب مهمة من هذا الحلم (بتعبيرها). «النزعة الاقتصادية» مشروحة لاحقا.

(3) اعتمد هنا على إسهامات عدد من المشاركين في مساجلات «ج. ب. ت» (على النحو المشار إليه)، ولكني أعتمد بشكل خاص على عمل روزي برايدوتي وإيوا تشاركيفيسك Ewa Charkiewicz وسابين هوزلر Sabine Hausler وساسكيا وريغا Saskia Wieringa في «النساء والبيئة والتنمية المستدامة: نحو تركيب نظري» Women, the Environment and Sustainable Development: Towards a Theoretical Synthesis (Braidotti et al. 1994). إن برايدوتي وزميلاتها قد استنطقن معا أشمل تحليل نظري مطروح حتى الآن في

مناقشـــات «ج. ب. ت» وعنها، يركز على كيفية تشكيل الأولويات المؤسسية لتلـك المناقشــات، وبالمثل كذلك علـــى القضايا والمشــكلات والاحتمالات الفلسفية التي تثيرها تلك التقارير.

(4) يمكن أن نجد في هـــذا العدد تخطيطا موجزا لتحليلات «ج. ب. ت» مع باركر (1998) وفيرغســون (1998). انظر أيضـا Braidotti et al. 1994 خصوصــا الفصل الخامس، ومقدمــة هاركورت 1994. والحجة الأساســية في هذا التاريخ تنامت فـــي Agarwal 1993؛ Boserup 1970؛ Dankelman and Davidson 1988؛ Mies 1986؛ Sen and Grown 1987؛ Shiva 1989؛ and Span-1994 .

(5) اتخذ التحديث («التنمية») في أوروبا هذا النمط تحديدا مع تسيج الأراضي المشــاعة، مما أدى إلى الهجرة من المناطــق الريفية إلى المناطق الصناعية، ونشــأة البروليتاريا، وقوانين جديدة للزواج وللميراث في مصلحة الرجال، وهلم جرا. انظر على سبيل المثال Kelly-Gadol 1976 .

(6) يظــل مصطلــح الجنوســة gender له مشــاكله الخاصة بــه. فليس لــه وجــود في لغــات أوروبيـــة عديدة، حيث نجــد التعبيــر «اختلاف الجنســين» يســتخدم ليقوم بمعظم مــا يقوم به مصطلح «الجنوســة» فـــي اللغــة الإنجليزية (انظر مناقشــة مثمــرة لتاريخ مشــكلات هذا المصطلــح فـــي Braidotti et al. 1994، 36 - 43؛ وفـــي محاولــة مبكرة للتأكيد علــى أهميــة الصور الرمزية والبنيويــة للجنوســة انظر Harding 1986, 56 - 52. علاوة على هذا، تطور هذا المصطلح في طرق استشــكالية أخرى، انظر مثلا تقرير عالمة اجتماع نيجيرية تلقت تدريبا في الولايات المتحدة: (Oyewumi 1997).

(7) مــع برايدوتــي وآخريــن Braidotti et al. نجد إدراكا مصيبا لســياق وكالات التنمية تلك وكيف شكل مناقشات «ج. ب. ت» (في 1994 الفصلين الخامس والسابع).

(8) كان عمل دونا هــاراوي (Donna Haraway 1989،1991،1997) على وجه الخصوص ذا أهمية خاصة لتركيبية «ج. ب. ت» وذلك تحديدا

بسبب من طريقتها في الوصل بين الخطابات بعد البنيوية والمادية المعنية بتصورات التنوير للطبيعة والعلم والجنوسة والعرق والإمبريالية.

(9) قليل من التقارير النسوية الأخرى (بخلاف تقارير هاراواي) نهلت أيضا في مشاريع دراستها للعلم من المصادر الموحدة للاقتصاد السياسي ودراسات البيئة (مثلا، Seager 1993; Plumwood 1993). إنها تتجاوز اهتمامات «ج. ب. ت» وتنحرف عن مسارها أيضا.

(10) بطبيعة الحال، أعمال هاتين المدرستين لدراسات العلم فيما بعد الحرب العالمية الثانية مألوفة تماما لبعض كتاب (ج.ب.ت.).

(11) لنظرة عامة على هذه الأدبيات انظر Harding 1998a، الفصلين 2و3. انظر أيضا Adas 1989; Blaut 1993; Brockway 1979; Crosby 1987; Goonatilake 1984, 1997; Head-rick 1981; Hess 1995; Kochhar Nandy 1990; Lach 1977; McClellan 1992; Needham 1954ft, 1969; Petitjean et al. 1992-1993; Kumar 1991; Reingold and Rothenberg 1987; Rodney 1982; Sardar 1988; Watson-Verran and Tumbull 1995; Weatherford 1988 . تختلف دخائل هذه الحركة عن العديد من المساجلات الجارية؛ تأتي تمثيلاتها من الثقافات الشمالية وكذلك من الثقافات الجنوبية كما تشير القائمة الواردة عاليه. العديد من علماء العالم الثالث، كزملائهم في الشمال، لا يزعجهم المتعصبون للتفسيرات المركزية - الأوروبية للعلم الحديث، وبالتالي لا تعنيهم هذه المناقشات. الولوج إلى العلم الحديث بالنسبة إليهم، كما هو بالنسبة إلى ثقافات أوروبا وأشتاتها، إنما هو وسيلة للظفر بمنزلة اجتماعية محلية، ولاقتحام المجتمع الدولي، وللانخراط في المشاريع التي تمنح بالفعل ومن جوانب عديدة مصادر مناهضة للتفكير التقليدي القمعي ولممارساته. وعلى النقيض من الانطباع الذي نخرج به من بعض الأدبيات بعد - الاستعمارية، لا ترى «ج. ب. ت» (أو كاتبة هذه السطور) الإشكالية في العلم الحديث في حد ذاته أو التنوير أو الحداثة في حد ذاتها، بل فقط في جوانب معينة من سياقات متميزة.

(12) أشارت فال بلمود Val Plumwood إلى هذا في محادثة.

(13) انظر مثلا، مقدمة بيتر غَلســـون P. Galison في مجموعته بالمشـــاركة مع ديفيد جي. ستمب (D. J. Stump 1996)، حيث ناقش كيف أن هذا الاتفاق حول كيفية وضع تصور للعشوائية كان الوصول إليه في أربعينيات وخمسينيات القرن العشرين بين مصممي القنبلة الذرية والمنطقيين والإحصائيين ومهندسي الطيران، في تناولهم لمشكلة كيفية بناء كمبيوتر يحاكي الواقع.

(14) انظر مقالات ديفيد ســـتمب وإيان هاكنـــغ I. Hacking في Galison and Stump 1996؛ وHarding 1998a.

(15) في الجزء الختامي من Harding 1994، أقوم باستكشاف بعض من مثل هذه النماذج كما تظهر في أدبيات العلم بعد - الاستعماري.

الفصل الخامس عشر

(1) في نقد متوازن للفيلم انظر Bird 1996 . ينتصر الفيلم لجماعة من الهنود عن طريق شـــيطنة جماعة أخرى بالأسلوب التقليدي ذي البعد الواحد. إنه يعيـــد عرض ســـردية تحويلية في اتجـــاه العودة إلى الأصـــول، حيث يريق الأوروبيون تشـــوهات التثقيف بثقافتهم مـــن أجل العودة إلى النبل الأصيل، ويكون السكان الأصليون مجرد أدوات لتحقيق هذه الغاية.

(2) انظر علاجا شافيا لهذا في Ramos 1995.

(3) حول مزيد من التفاصيل بشأن هويتي الخاصة، انظر Alcoff 1995.

(4) في نقد لطريقة العنصرية في البقاء نابضة بتلك الأفلام، انظر Wiegman 1995 ، خصوصا الفصل الرابع.

(5) حـــول حالة منشـــورة أخيرا، انظـــر D'Orso 1996 . إنهـــا تحكي قصة مذبحـــة، أرخ لهـــا أيضا فيلـــم ســـينغلتون «روزوود - 1977». انظر أيضا Jordan 1968؛ Gossett 1965؛ Hudson 1972؛ Acuna 1988؛ and Mills 1997. [لم يحدد مكان هذا الهامش من الكتاب الأصلي]

(6) بينما كان هذا المقال في طريقه إلى المطبعة، كان ثمة طعن في لعب الديكسي في المناسبات الرياضية، ولعله سينتهي سريعا في جامعة ميسيسيبي.

الفصل السادس عشر

هذا المقال نتاج مناقشات عديدة خضتها إبان حلقة البحث الصيفية حول الإبستمولوجيات النسوية في المؤسسة القومية للإنسانيات، يونيو - يوليو 1996، يوجين، أوريغون. وأود أن أشكر درو باركر وليزا هيلدك وسارة هوغلاند وأمبر كاثرين وشيلي بارك ونانسي توانا لأفكارهن حول هذا الموضوع خلال الوقت الذي قضيناه معا. والشكر موصول لمحررتي هذا الكتاب لتعليقاتهما على النسخ الأسبق من هذا المقال.

(1) بما أن نظرية الموقف النسوي تركز على المنظومات المؤسساتية والممارسات والخطابات التي تقوم بتوزيع غير متكافئ للسلطة، فإن كلمة امتياز تستخدم للإشارة إلى المزايا الممنوحة بشكل منهجي للأفراد الذين يتمتعون بحكم عضويتهم في الجماعات المهيمنة بالحصول على الموارد وعلى السلطة المؤسساتية مما يتجاوز المزايا التي يتشارك فيها المواطنون المهمشون. (Bailey 1998).

(2) الأفعال المُنَكِّشة التي ترتكب فقط من أجل التنكيشية يمكن أن تكون خطيرة. يمتلئ التاريخ والأدب بحالات من البيض ذوي النوايا الحسنة، ومقصدهم النبيل عرض للخطر حياة الأصدقاء والمعارف الملونين وفرصهم للعمل وإنجازاتهم. انظر على سبيل المثال حالة بيغر توماس التي صاغها الأدب في رواية ريتشار رايت «Native Son» (Wright 1940).

(3) بالنسبة إلى أولئك الذين لا يألفون عمل لغونز، ليست "العوالم worlds" مدنا فاضلة ولا هي بناءات لمجتمعات ككل. إنها يمكن أن تكون قطاعات صغيرة من المجتمع (مثلا باريو في شيكاغو، الحي الصيني، حانة للسحاقيات، فصل دراسي للنساء، أو مجتمع محلي صغير من عمال

المزارع). والتحول من اكتساب سمة ما، لتكن المرح، في عالم يكون المرء فيه على راحته، إلى اكتســـاب سمة أخرى، ولتكن الجدية، في عالم آخر فهو ما تسميه لغونِز «الترحال travel» (Lugones 1987).

الفصل السابع عشر

عرضت صورا أســـبق من هـــذا البحث على حاضرين في جامعة ويشـــيتا ستيت وكلية أوكسيدنتال. وإني لأزجي شكري إلى قسمي الفلسفة في هاتين المؤسســـتين لإتاحتهما الفرصة لعرض عملي، وإلى الحاضرين لمناقشـــاتهم المفيدة. والشـــكر موصول على التغليقات الثاقبة لســـاندرا هاردنغ ولثلاثة مراجعين آخرين في مجلة هيباثيا أسماؤهم محجوبة.

(1) الموضـــع الكلاســـيكي لهذه المقاربـــة فـــي Quine 1969 . انظر أيضا Antony Komblith 1985؛ 1993.

(2) هـــذه النقطة فهمها تماما لوك و بالمثـــل باركلي، كما يوضح مثالهما عن الرجـــل الأعمى الذي يســـترد البصر فجـــأة. انظر: «المحـــاورة الأولى» (Locke 1975، 52؛ Berkeley 1979).

(3) تأتـــي هذه الدعوة من أطروحة في العلوم المعرفية تعرف باســـم «مشـــكلة الإطار»، التي تقول إنه لا توجد وســـيلة مبدئية لترســـيم كل حقيقة ممكنة ذات صلة بالخروج باستدلالات من المعطيات.

(4) في الوصف الأصلي لهذه المعاني الثلاثة أدين للونغينو (Longino 1990، الفصل الرابع).

(5) انظـــر (Anderson 1995) حيث العديـــد من الأمثلة الموضحة للأخطاء التي كشفت عنها العالمات النسويات.

(6) انظـــر: McCrate 1987؛ Sen 1984؛ McElroy and Homey 1981؛ Manser and Brown 1980.

(7) فــي نظرية الاختيار الاجتماعي يعد سِــن مســؤولا عن طرح المبرهنة القائلــة «يســتحيل أن يوجــد ليبرالــي باريتــي paretian» (*) وعن انتقادات شــتى لاقاها مبدأ باريتو، وهو مشــهور في اقتصاد الرفاهة بتحليله لمقاييس مخرجات الرفاهة، أما في اقتصاد التنمية فإن نظريته في المجاعات هي أشهر ما اشتهر به، وهو معروف في نظرية الاقتصاد الجزئي بنقده لنظرية الكشف عن التفضيلات، وبنظريته في الكفاءات القابلــة للتطوير، وثمة مقــالات تضم العديد من هذه الإســهامات تم تجميعها في Sen 1982.



(*) الباريتيــة، او مبدأ باريتــو وضعه عالم الاقتصاد الإيطالي فلفريــدو باريتو الذي يقول إن 80% من الثروة في إيطاليا يملكها 20% من الســكان. وخلاصة المبدأ أن 20% من الأســباب تؤدي إلى 80% من النتائج، أو أن 20% من الوسائل تستعمل في 80% من الأغراض، أو 20% مــن فريق العمل يقوم بـ 80% من المهام، لذلك يعرف مبدأ باريتو أيضا باســم «قاعدة التوزيع 20 – 80». [المترجمة].

المراجع والمصادر

Andersen, Margaret L. 1991. Feminism and the American family ideal. Journal of Comparative Family Studies 22(2) (Summer): 235 - 46.

Anthias, Floya, and Nira Yuval-Davis. 1992. Racialized boundaries: Race, nation, gender, colour and class in the anti-racist struggle. New York: Routledge.

Appiah, Kwame Anthony. 1992. In my father's house: Africa in the philosophy of culture. New York: Oxford University Press.

Brewer, Rose. 1994. Race, gender and US state welfare policy: The nexus of inequality for African American families. In Color, class and country: Experiences of gender, ed. Gay Young and Bette Dickerson. London: Zed Books.

Bridenthal, Renate, Atina Grossmann, and Marion Kaplan, eds. 1984. When biology became destiny: Women in Weimar and Nazi Germany. New York: Monthly Review Press.

Calhoun, Craig. 1993. Nationalism and ethnicity. Annual Review of Sociology 19:211 - 39.

Collier, Jane, Michelle Z. Rosaldo, and Sylvia Yanagisako. 1992. Is there a family?: New anthropological views. In Rethinking the family. See Thome and Yalom 1992.

Collins, Patricia Hill. 1990. Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment. New York: Routledge, Chapman and Hall.

1997, African-American women and economic justice: A preliminary analysis of wealth, family, and Black social class. University of Cincinnati Law Review 65(3)(Spring): 825 - 52.

1998, Fighting words: African-American women and the search for justice. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Comhahee River Collective. 1982. A Black feminist statement. In But some of us are brave, ed. Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott, and Barbara Smith. Old Westbury, NY: Feminist Press.

Coontz, Stephanie. 1992. The way we never were: American families and the nostalgia trap. New York: Basic Books.

Crenshaw, Kimberle. 1991. Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. Stanford Law Review 43(6): 1241 - 99. Daniels, Jessie. 1997. White lies. New York: Routledge.

Davis, Angela Y. 1981. Women, race, and class. New York: Random House.

Dill, Bonnie Thornton. 1988. Our mother's grief: Racial ethnic women and the maintenance of families. Journal of Family History 13(4): 415 - 31.

Foucault, Michel. 1979. Discipline and punish: The birth of the prison. New York Schocken.

Frankenberg, Ruth. 1993. The social construction of whiteness: White women, race matters. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Gilroy, Paul. 1993. it's a family affair: Black culture and the trope of kinship. In Small acts: Thoughts on the politics of Black cultures. New York: Serpent's Tail.

Glenn, Evelyn Nakano. 1992. from servitude to service work: Historical continuities in the racial division of paid reproductive labor. Signs 18(1): 1- 43.

Goldberg, David Theo. 1993. Racist culture: Philosophy and the politics of meaning.Cambridge, MA: Blackwell.

Gordon, Linda. 1994. Pitied but not entitled: Single mothers and the history of welfare.Cambridge: Harvard University Press.

Gould, Stephen Jay. 1981. The mismeasure of man. New York: W. W. Norton.

Haller, Mark H. 1984 [1963]. Eugenics: Hereditarian attitudes in American, thought. New Brunswick: Rutgers University Press.

Haraway, Donna. 1989. Primate visions; Gender, race, and nature m the world of modem science. New York: Routledge, Chapman and Hall.

Heng, Geraldine, and Janadas Devan. 1992. State fatherhood: The politics of nationalism, sexuality and race in Singapore. In Nationalisms and sexualities, ed. Andrew Parker, Mary Russo, Doris Sommer and Patricia Yaeger. New York: Routledge.

Jackson, Peter, and Jan Penrose. 1993. Introduction: Placing «race» and nation. In Constructions of race, place and nation, ed. P. Jackson and j. Penrose. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Kuumba, Monica Bahati. 1993. Perpetuating neo-colonialism through population control: South Africa and the United States. Africa Today 40(3): 79 - 85.

Lorde, Audre. 1984. Sister outsider. Trumansberg, NY: Crossing Press.

Massey, Douglas S., and Nancy A. Denton. 1993. American apartheid: Segregation and the making of the underclass. Cambridge: Harvard University Press.

McClintock, Anne. 1995. Imperial leather. New York: Routledge.

Nsiah-Jefferson, Laurie. 1989. Reproductive laws, women of color, and low-income women. In Reproductive laws for the 1990s, ed. Sherrill Cohen and Nadine Taub. Clifton. NJ: Humana Press.

Oliver, Melvin L, and Thomas M. Shapiro. 1995. Black wealth/ White wealth: A new perspective on racial inequality New York: Routledge.

Omi, Michael, and Howard Winant. 1994. Racial formation in the United Slates: From the 1960s to the 1990s. New York: Routledge.

Parker, Andrew, Mary Russo, Doris Sommer, and Patricia Yaeger, eds. 1992. Nationalisms and sexualities. New York: Routledge.

Proctor, Robert N. 1988. Racial hygiene: Medicine under the Nazis. Cambridge: HarvardUniversity Press.

Quadagno, Jill. 1994. The color of welfare: How racism undermined the war on poverty. New York: Oxford University Press.

Raymond, Janice. 1993. Women as wombs; Reproductive technologies and the battle over women›s freedom. San Francisco: Harper San Francisco.

Slack, Jennifer Daryl. 1996. The theory and method of articulation in cultural studies. In Stuart Hall: Critical dialogues in cultural studies, ed. David Morley and Kuan-Hsing Chen. New York: Routledge.

Smith, Barbara, ed. 1983. Home girls; A Black feminist anthology. New York: Kitchen Table Press.

Stacey, Judith. 1992. Backward toward the postmodern family: Reflections on gender, kinship, and class in the Silicon Valley. In Rethinking the family. See Thorne and Yalom 1992.

Takaki, Ronald. 1993. A different mirror: A history of multicultural America. Boston: Little Brown.

Thorne, Barrie. 1992. Feminism and the family: Two decades of thought. In Rethinking the family: Some feminist questions. See Thorne and Yalom 1992.

Thorne, Barrie, and Marilyn Yalom, eds. 1992. Rethinking the family: Some feminist questions. Boston: Northeastern University Press.

Williams, Brackette F1995. Classification systems revisited: Kinship, caste, race, and nationality as the flow of blood and the spread of rights. In Naturalising power: Essays in feminist cultural analysis, ed. Sylvia Yanagisako and Carol Delaney. New York: Routledge.

Young, Robert J. C. 1995. Colonial desire: Hybridity in theory, culture and race. New York:Routledge.

Yuval-Davis, Nira. 1997. Gender and nation. Thousand Oaks, CA: Sage.

Zinn, Maxine Baca. 1989. Family, race, and poverty in the eighties. Signs 14(4): 875 - 84.

الفصل العاشر

Agarwal, Bina. 1991. Engendering the environmental debate: Lesson learnt from the Indian subcontinent. CASID Distinguished speakers series. Monograph No. 8. East Lansing: Michigan State University.

Apffel-Marglin, Frédérique. 1996. Rationality, the body, and the world: From production to regeneration. In Decolonizing knowledge: From development to dialogue. See Apffel-Marglin and Marglin 1996.

Apffel-Marglin, Frédérique, and Stephen A. Marglin, eds. 1996. Decolonizing knowledge: From development to dialogue. Oxford: Clarendon Press.

Apffel-Marglin, Frédérique, and Suzanne L. Simon. 1994. Feminist orientalism and development. In Feminist perspectives on sustainable development. See Harcourt 1994b.

Beneria, Lourdes, and Gita Sen. 1981. Accumulation, reproduction, and women›s role in economic development: Boserup revisited. Signs 7(21): 279 - 98.

Boserup, Ester. 1970. Women's role in economic development. New York: St. Martin's Press.

Braidotti, Rosi, Ewa Charkiewicz, Sabine Hausler, and Saskia Wieringa. 1994. Women, the environment and sustainable development: Towards a theoretical synthesis. London: Zed Books.

Escobar, Arturo. 1992. Reflections on «development»: Grassroots approaches and alternative politics in the Third World. Futures (June): 411 - 36.

1995. Encountering development: The making and unmaking of the Third World. Princeton: Princeton University Press.

Haraway, Donna J. 1991. Simians, cyborgs and women; the reinvenoon of nature. New York: Routledge.

Harcourt, Wendy. 1994a. Negotiating positions in the sustainable development debate: Situating the feminist perspective. In Feminist perspectives on sustainable development. See Harcourt 1994b.

.ed. 1994b. Feminist perspectives on sustainable development. London: Zed Books.

Harding, Sandra. 1991. Whose science? Whose Jcnowledge? Thinking from women›s lives. Ithaca: Cornell University Press.

Hirshman, Mitu. 1995. Women and development: A critique. In Femmism/posmiodemism/development. See Marchand and Parpart 1995.

Marglin, Stephen. 1996. Farmers, seedsmen, and scientists: Systems of agriculture and systems of knowledge. In Decolonizing knowledge: From development to dialogue. See Apffel-Marglin and Marglin 1996.

Marchand, Marianne H., and Jane L. Parpart, eds. 1995. Feminism/postmodemism/development. London: Routledge.

Mies, Maria, with Claudia von Werlhof and Veronika Bennholdt-Thomsen. 1988. Women: The last colony. London: Zed Books.

Mohanty, Chandra Talpade. 1991. Under Western eyes: Feminist scholarship and colonial discourse. In Third World women and the politics of feminism, ed. Chandra Mohanty, Ann Russo, and Lourdes Torres. Bloomington: Indiana University Press.

1995. Feminist encounters: Locating the politics of experience. In Social postmodernism: Beyond identity politics, ed. Linda Nicholson and Steven Seldman. Cambridge: Cambridge University Press.

Raissiguier, Catherine. 1995. The construction of marginal identities. In Feminism/post-modernism/development. See Marchand and Parpart 1995.

Sachs, Wolfgang, ed. 1992. The development dictionary. London: Zed Books.

Sen, Gita, and Caren Grown. 1987. Development, crises, and alternative visions: Third World women?s perspectives. New York: Monthly Review Press.

Shiva, Vandana. 1989. Staying alive: Women, ecology and development. Delhi/London: Kali for Women/Zed Books.

Swantz, Marja-Lüsa. 1994. Women/body/knowledge: From production to regeneration. In Feminist perspecrires on sustainable development. See Harcourt 1994.

Tinker, Irene. 1976. The adverse impact of development on women. In Women and world development, ed. Tinker and Michelle Bo Bramsen. New York: Praeger.

1990. The making of field: Advocates, practitioners, and scholars. In Persistent inequalities: Women and world development, ed. Irene Tinker. New York: Oxford University Press.

الفصل الحادي

Alcoff, Linda. 1988. Cultural feminism vs. poststructuralism: The identity crisis in feminist theory. Signs 13(3): 405 - 36.

1990 Feminist politics and Foucault: The limits to a collaboration. In Crises in continental philosophy, ed. Arleen B. Dallery and Charles E. Scott. Albany: State University of New York Press.

1995 Mestizo identity. In American, mixed race: The culture of microdiversity. See Zack 1995.

Allen, Theodore W. 1991. The invention of the white race, vol.1: Racial oppression and. social control. London: Verso

Alexander, Jacqui, and Chandra Talpade Mohanty. 1997. Feminist genealogies, colonial legacies, democratic futures. New York: Routledge.

Antrobus, Peggy. 1996. «United Nations» conferences: A framework for feminist research and action. Caribbean Studies 28(1): 21 - 30.

Bar On, Bat Ami and Ann Ferguson. 1998. Daring to be good: Essays in feminist ethico-politics. New York: Routledge.

Boserup, Ester. 1970. Women›s role in economic development. New York: St. Martin›s Press.

Butler, Judith. 1990. Gender trouble, feminism and the subversion of identity. New York: Routledge.

1993. Bodies that matter: On the discursive limits of "sex." New York: Routledge.

Butler, Judith and Joan Scott, eds. 1992. Feminists theorize the political. New York: Routledge.

Calás, Marta, and Linda Smircich. 1996. From the «woman's» point of view: Feminist approaches to organization studies. In Handbook of organisation studies, ed. S. Clegg, C. Hardy, and W. Nord. London: Sage.

1997. Predicondo la moral en cal^oncillos: Feminist inquiries into business ethics. In Women's studies and business ethics, ed. Andrea Larson and R. Edward Freeman. New York: Oxford University Press.

Chodorow, Nancy. 1978. The reproduction of mothering. Berkeley: University of Califonia Press.

Cohen, Joanie. 1995. Women and development: Issues and trends. Manuscript, Center for International Education, University of Massachusetts, Amherst.

De Lauretis, Teresa. 1987. Technologies of gender Bloomington: University of IndianaPress.

Deschamps,Alexandrina. 1997.Feminization of development: Alternative futures for women, a context-centered approach. Manuscript. Women's Studies, University of Massachusetts, Amherst.

Escobar,Arturo. 1995.Encountering development. Princeton: Princeton University Press.

Ferguson,Ann. 1991. Sexual democracy: Women, oppression, and revolution. Boulder, CO: Westview Press.

1995. Feminist communities and moral revolution. In Feminism and Community, ed. Penny A. Weiss and Marilyn Friedman. Philadelphia: Temple University Press.

1996. Bridge identity politics: An integrative feminist ethics of international development. Organization 3(4): 571 - 87.

1997a. Gender and race: Structures, ideologies and performances. Manuscript, Women's Studies, University of Massachusetts, Amherst.

1997b. Moral responsibility and social change: A new theory of self. Hypatia 12(3): 116 - 40.

Flax, Jane. 1998. Displacing woman: Towards an ethics of multiplicity. In Darmg to be good: Essays in feminist ethico-politics. See Bar On and Ferguson 1998.

Foucault, Michel. 1977. Discipline and punish; The birth of the prison. New York: Pantheon.

1980. Power/knowledge: Selected interviews and essays. Ed.Colin Gordon. New York: Pantheon.

1985. The use of pleasure: History of sexuality, vol. 2. New York: Pantheon.

1989. The ethics of the concern of the self as a practice of freedom. In Foucoult live: Interviews 1961 - 1984, ed. Sylvere Lotringer. Trans. Lysa Hockroth and John Johnston. New York: Semiotext(e).

Frankenberg, Ruth. 1993. The social construction of whiteness: White women, race matters. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Fraser, Nancy and Linda Nicholson. 1990. Social criticism without philosophy: An encounter between feminism and postmodernism. In Feminism/postmodernism. See Nicholson 1990.

Fuss, Diana. 1989. Essentially speaking: Feminism, nature and difference. New York: Routledge.

Gilligan, Carol. 1982. In a different voice: Psychological theory and women's development. Cambridge: Harvard University Press.

Halperin, David. 1995. Saint=Foucault: Toward a gay hagiography. New York: Oxford University Press.

Haraway, Donna. 1985. A manifesto for cyborgs: Science, technology, and socialist-feminism in the 1980s. Socialist Review 15(2): 65 - 107.

Harcourt, Wendy. ed. 1994. Feminist perspectives on sustainable development. London: Zed Books.

Harding,Sandra.1998.Is science multicultural? Postcolonialisms, feminisms and epistemologies. Bloomington: Indiana University Press.

Hartsock, Nancy. 1990. Foucault on power: A theory for women? In Feminism/post-modernism. See Nicholson 1990.

Hawkesworth, Mary. 1997. Confounding gender. Signs 22 (3): 649 - 86.

Heldke, Lisa. 1998. On being a responsible traitor: A primer. In Daring to be good: Essays in feminist ethico-politics. See Bar On and Ferguson 1998.

Hoagland, Sarah. 1988. Lesbian ethics: Toward new value. Palo Alto, CA: Institute of Lesbian Studies.

1991. Some thoughts about "caring." In Feminist etnics, ed. Claudia Card.

Lawrence: University of Kansas Press.

hooks, bell. 1984. Feminist theory from margin to center. Boston: South End Press.

1990. Yearning: race, gender, and cultural politics. Boston: South End Press.

Jaggar, Alison. 1997. Telling right from wrong: Toward a feminist conception of

practical reason. Manuscript. Women's Studies, University of Colorado, Boulder.

Laclau, Emesto and Chantal Mouffe. 1985. Hegemony and socialist strategy: Towards aradical democratic perspective. London: Verso.

Mies, Maria. 1986. Patriarchy and accumulation on a world scale. London: Zed Books.

Mies, Maria and Vandana Shiva. 1993. Eco-feminism. London: Zed.

Miles, Angela. 1996. Integrative feminism. New York: Routledge.

Mill, John Stuart. [1859] 1975. On liberty. Ed. David Spitz. New York: W.W. Norton.

Mohanty, Chandra Talpade, Ann Russo and Lourdes Torres, eds. 1991. Third World

women and the politics of feminism. Bloomington: Indiana University Press.

Molyneux, Maxine. 1985. Mobilization without emancipation? Women's interests

state, and revolution in Nicaragua. Feminist Studies 11(2): 46 - 51.

Montenegro, Sofia. 1995. Primer seminario nacional de mujer y politico. Pamphlet produced by Sofia Montenegro of the Malinche Feminist Collective for the Organizing Commission of the First National Seminar on Women and Politics. Managua, October 1995.

Moser, Caroline. 1993. Gender planning and development. New York: Routledge.

Nicholson, Linda, ed. 1990. Feminism/postmodernism. New York: Routledge.

Omi, Michael and Howard Winant. 1994. Racial formation in the United States, 2d

edition. New York: Routledge.

Paulston, Rolland. 1976. Conflicting theories of social change and educational change: A typology review. London: University Center for International Studies.

Rajchman, John. 1991. Truth and eros: Foucauh, Lacan and the question of ethics. New York: Routledge.

Riley, Denise. 1990. "Am I that name?" Feminism and the category of "women" in history. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Roediger, David R. 1991. The wages of whiteness: Race and the making of the American working class. London: Verso.

Ruddick, Sarah. 1989. Maternal thinking: Toward a politics of peace. Boston: Beacon Press.

Sachs, Wolfgang, ed. 1992. The development dictionary: A guide to knowledge as power.London: Zed Books.

Shiva, Vandana. 1989. Staying alive: Women, ecology and development. London: Zed Books.

Spelman, E. V. 1988. Inessential woman. Boston: Beacon Press.

Spivak, Gayatri Chakroavorty. 1993. Outside in the teaching machine. New York: Routledge.

Tinker, Irene. 1982a. Feminist values: Ethnocentric or universal? Washington, DC: Equity Policy Center.

Gender equity in development: A policy perspective. Washington, DC: Equity Policy Center.

Walker, Margaret Urban. 1989. Moral understandings: Alternative "epistemology" for a feminist ethics. Hypatia 4(2): 15 - 28.

Warner, Michael, ed. 1993. Fear of a queer planet: Queer politics and social theory.

Minneapolis: University of Minnesota Press.

Young, Iris. 1990. Justice and the politics of difference. Princeton: Princeton University Press.

Zack, Naomi. 1993. Race/mixed race. Philadelphia: Temple University Press.

1995. American mixed race: The culture of microdiversity. Lantham, MD: Row-man and Littlefield.

الفصل الثاني عشر

Anaya, Rodolfo and Francisco Lomelí, eds. 1989. Aztlán: Essays on the Chicano Homeland. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Anzaldúa, Gloria. 1987. Borderlands/La Frontera: The New Mestiza. San Francisco: Spinsters/Aunt Lute Press.

Anzaldúa Gloria and E. Hernández. 1995 - 96. Re-Thinking Margins and Borders: An Interview. Discourse, 18 (1 - 2): 7 - 15.

Bourdieu, Pierre. 1984. Distinctions; A Social Critique of the Judgement of Taste. New York: Routledge.

Butler, Judith. 1993. Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex". New York: Routledge.

1997. The Psychic Life of Power: Theories on Subjection. Stanford: Stanford University Press.

Dunn, Tim. 1996. The Militarisation of the U.S.-Mexico Border. Austin: The University of Texas Press.

Fernandez-Kelly, María P. 1983. For We Are Sold, I and My People: Women and Industry in Mexico's Frontier. New York: State University of New York Press.

Fox, Claire F. 1995 - 96. The Fence and the River: Representations of the US-Mexico Border in Art and Video. Discourse, 18(1 - 2): 54 - 83.

Frobel, Frobel. 1979. The New International Division of Labor. New York: Cambridge University Press.

Garber, Marjorie. 1992. Vested Interests: Cross-Dressing and Cultural Anxiety. New York: Routledge.

Geertz, Clifford. 1988. Works and Lives: The Anthropologist as Author. Stanford: Stanford University Press.

Harvey, David. 1996. Justice, Nature and the Geography of Difference. Oxford: Basil Blackwell.

Katz, Cindi and Neil Smith. 1993. Grounding Metaphor: Towards a Spatialized Politics. In Place and the Politics of Identity, ed. M. Keith and S. Pile. London: Routledge.

Kern Suzan and Tim Dunn. 1995. Mexico's Economic Crisis Spawns Wildcat Strike in a Maquiladcra Plant. Labor Notes 194: 16.

Martin, Emily. 1994. Flexible Bodies: Tracking Immunity in American Culture from the Day of Polio to the Age of AIDS. Boston: Beacon Press.

Mohanty, Chandra T. 1991. Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. In Third World Women and the politics of feminism, ed. Chandra T. Mohanty, Ann Russo, and Lourdes Torres. Bloomington: Indiana University Press.

Ong, Aihwa. 1987. Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Women in Malaysia. Albany: State University of New York Press.

Salzinger, Leslie. 1997. From High Heels to Swathed Bodies: Gendered Meanings Under Production in Mexico Export-Processing Industry. Feminist Studies 23(3): 549 - 574.

Schoenberger, Erica. 1997. The Cultural Crisis of the Firm. Oxford: Basil Blackwell.Strathern, Marilyn. 1991. Partial Connections. Savage: Rowman & Littlefield.

Tabuenca Córdoba, María Socorro. 1995 - 96. Viewing the Border: Perspectives from the 'Open Wound.' Discourse, 18(1 - 2): 146 - 195.

Wright, Melissa W 1997. Crossing the Factory Frontier: Gender, Place and Power in a Mexican Maquiladora. Antipode 29(3): 278 - 296.

1996. Third World Women and the Geography of Skill. Ph.D. diss. The Johns Hopkins University.

Young, Iris. 1990. Justice and the Politics of Difference. Princeton: Princeton University Press.

الفصل الثالث عشر

Césaire, Aimé. 1972. Discourse on colonialism. New York: Monthly Review Press.

Dussel, Enrique. 1995. The invention of the Americas: Eclipse of «the other» and the myth of modernity. Trans. Michael D. Barber. New York: Continuum.

Mohanty, Chandra Talpade. 1991. Under Western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses. In Third world women and the politics of feminism, ed. Chandra Mohanty, Ann Russo, and Lourdes Torres. Bloomington: Indiana University Press.

Pagden, Anthony. 1987. Dispossessing the Barbarian: the language of Spanish Thomism and the debate over the property rights of the American Indians. In The languages of political theory in Early - Modern Europe, ed. Anthony Pagden. Cambridge: Cambridge University Press.

Todorov, Tsvetan. 1984. The conquest of America: The question of the other. New York: Harper and Row.

Tuana, Nancy. 1992. Women and Western philosophy. New York: Paragon House.

الفصل الرابع عشر

Adas, Michael. 1989. Machines as the measure of man. Ithaca: Comell University Press.

Agarwal, Bina. 1993. The gender and environment debate: lessons from India. Feminist Studies 18(1).

Anzaldúa, Gloria. 1987. Borderlands/La Frontera. San Francisco: Spinsters/Aunt Lute.

Barker,Drucilla. 1998.Dualisms,discourse,and development. Hypatia 13(3)xxxx.

Bass,Thomas A. 1990. Camping with the prince, and other tales of science in Africa. Boston: Houghton Mifflin.

Blaut, j. M. 1993. The colonizer's model of the World: Geographical dsffusionim and Eurocentric history. New York: Guilford Press.

Boserup,Ester. 1970.Women's role in economic development. New York: St. Martin's Press.

Braidotti, Rosi, Ewa Charkiewicz, Sabine Hausler, and Saskia Wieringa. 1994. Women, the environment, and sustainable development: Towards a theoretical synthesis. London: Zed Books/ INSTRAW.

Brockway, Lucille H. 1979. Science and colonial expansion: The of the British Royal Botanical Gardens. New York: Academic Press.

Collins, Patricia Hill. 1991. Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment. New York: Routledge.

Crosby, Alfred. 1987. Ecological imperialism: The biological expansion of Europe. Cambridge: Cambridge University Press.

Dankelman, Irene, and Joan Davidson. 1988. Women and environment m the Third World. London: Earthscan Publications Ltd.

Dupre, John. 1993. The disorder of things'. Metaphysical foundations for the disunity of science. Cambridge: Harvard University Press.

Ferguson, Ann. 1998. Resisting the veil of privilege: Building bridge identities as an ethico-politics of global feminisms. Hypatia 13(3)xxxx.

Forman, Paul. 1987. Beyond quantum electronics: National security as a basis for physical research in the U.S., 19401960-. Historical Studies in Physical and Biological Sciences 18.

Galison, Peter, and David J. Stump, eds. 1996. The disunity of science. Stanford: Stanford University Press.

Goonatilake, Susantha. 1984. Aborted discovery: Science and creativity in the Third World. London: Zed Books.

1997. Mining civilizational knowledge. Bloomington: Indiana University Press. Haraway, Donna. 1989. Primate visions: Gender, race and nature in the world of modem science. New York: Routledge.

1991. Simians, cyborgs, and women: The reinvention of nature. New York: Routledge.

1997. Modest witness@Second_millennium.FemaleMan meets _onco-mouse: Feminism and technoscience. New York: Routledge.

Harcourt, Wendy, ed. 1994. Feminist perspectives on sustainable development. London: Zed Books.

Harding, Sandra. 1986. The science question in feminism. Ithaca: Cornell University Press.

1991. Whose science! Whose knowledge! Thinking from women's lives. Ithaca: Cornell University Press.

1992. After the neutrality ideal: Science, politics and "strong objectivity." Social Research 59: 567 - 87; reprinted in The politics of Western science, 1640 - 1990, ed. Margaret C. Jacobs. Atlantic Highlands: Humanities Press, 1993.

ed. 1993. The "racial" economy of science: Toward a democratic future. Bloomington: Indiana University Press.

1994. Is science multicultural? Challenges, resources, opportunities, uncertainties. Configurations 2(2) and in Multiculturalism: A reader, ed. David Theo Goldberg. London: Blackwell's, 1994.

1995. "Strong Objectivity": A response to the new objectivity question. Synthese 104(3): 1 - 19.

1996. Multicultural and global feminist philosophies of science: Resources and challenges. Feminism, sciences, and the philosophy of science, ed. Lynn Hankinson Nelson and Jack Nelson. Dordrecht: Kluwer.

1997. Women's standpoints on nature: What makes them possible? Osiris 12. Special issue on Women, Gender, and Science, ed. Helen Longino and Sally Gregory Kohlscedt.

1998a. Is science multicultural? Postcoloniolisms, feminisms, and epistemologies. Bloomington: Indiana University Press.

1998b. Is modern science an ethnoscience? Sociology of the sciences yearbook: Science and technology in a developing world, eds. Terry. Shinn, Jack Spaapen, and Raoul Waast. Dordrecht: Kluwer.

Headrick, Daniel R., ed. 1981. The tools of empire: Technology and European imperialism in the nineteenth century. New York: Oxford University Press.

Hess, David j. 1995. Science and technology in a multicultural world. New York: Columbia University Press.

Kelly-Gadol, Joan. 1976. The social relations of the sexes: Methodological implications of women's history. Signs 1(4): 809 - 824.

Kettel, Bonnie. 1995. Key paths for science and technology. Missing links: Gender equity in science and technology for development, ed. Gender Working Group, U.N. Commission on Science and Technology for Development. Ottawa: International Development Research Centre.

Kochhar. R. K. 1992 - 93. Science in British India. Current Science (Delhi, India). Part I, 63 (11): 689 - 94, Part II, 64 (1): 55 - 62.

Kuhn, Thomas S. 1970 [1962]. The structure of scientific revolutions, 2d ed. Chicago: University of Chicago Press.

Kumar, Deepak. 1991. Science and empire: Essays in Indian context (1700 - 1947). Delhi:

Anamika Prakashan/National Institute of Science, Technology and Development.

Lach, Donald R 1977. Asia in the making of Europe, Vol. 2. Chicago: University of Chicago Press.

McClellan, James E. 1992. Colonialism and science: Saint Domingue in the Old Regime. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Mies, Maria. 1986. Patriarchy and accumulation on a world scale; Women in the international division of labor. Atlantic Highlands, NJ: Zed Press.

Nandy, Ashis, ed. 1990. Science, hegemony and violence: A requiem for modernity. Delhi: Oxford University Press.

Needham, Joseph. 1954ff. Science and civilization in China (7 vols.). Cambridge: Cambridge University Press.

1969. The grand titration: Science and society in East and West. Toronto: University of Toronto Press.

Oyewumi, Oyeronke. 1997. The invention of women; Making an African sense of Western gender discourses. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Petitjean, Patrick, Jami Moulton, et al., eds. 1992. Science and empires: Historical studies about scientific development and European expansion. Dordrecht: Kluwer.

Pickering, Andrew, ed. 1992. Science as practice and culture. Chicago: University of Chicago Press.

Plumwood, Val. 1993. Feminism and the mastery of nature. New York: Routledge.

Proctor, Robert. 1991. Value-free science? Purity and power in modern knowledge. Cambridge: Harvard University Press.

Reingold, Nathan and Marc Rothenberg, eds. 1987. Scientific colonialism: Cross-cultural

comparisons. Washington, DC: Smithsonian Institution Press.

Rodney, Walter. 1982. How Europe underdeveloped Africa. Washington DC: Howard

University Press.

Sardar, Ziauddin, ed. 1988. The revenge of Athena: Science, exploitation and the Third

World. London: Mansell.

Schuster, John A., and Richard R. Yeo, eds. 1986. The politics and rhetoric of scientific

method: Historical studies. Dordrecht: D. Reidel.

Seager. Joni. 1993. Earth follies: Coming to feminist terms with the global environmental crisis. New York: Routledge.

Sen, Gita and Caren Grown. 1987. Development crises and alternative visions: Third World women s perspectives. New York: Monthly Review Press.

Shapin, Steven. 1994. A social history of truth. Chicago: University of Chicago Press.

————— and Simon Schaffer. 1985. Leviathan and the air pump. Princeton: Princeton

University Press.

Shiva, Vandana. 1989. Staying alive: Women, ecology and development. London; Zed Books.

Sparr, Pamela, ed. 1994. Mortgaging women's lives: Feminist critiques of structural adjustment. London: Zed Books.

Watson-Verran, Helen, and David Turnbull. 1995. Science and other indigenous

knowledge systems. In Handbook of science and technology studies, ed. Sheila Jasanoff, George Markle, Trevor Pinch, and James Petersen. Thousand Oaks, CA: Sage. p. 115 - 139.

Weatherford, Jack. 1988. Indian givers: What the Native Americans gave to the world. New York: Crown.

Yates, Frances. 1969. Giordano Bruno and the hermetic tradition. New York: Vintage.

الفصل الخامس عشر

Acuna, Rodolfo. 1988. Occupied America: A history of Chicarws. 3rd ed. New York: Harper Collins.

Alcoff, Linda. 1995. Mestizo identity. In American mixed race: The culture of microdiversity, ed. Naomi Zack. Lanham, MD: Rowman and Littleheld.

Alcoff, Linda Martin. 1996. Philosophy and racial identity. Radical Philosophy 75(January-February): 5 - 14.

Baldwin, James. 1988. A talk to teachers. In The Graywdf annual 5: Multi-cuhuralliteracy, ed. Rick Simonson and Scott Walker. Saint Paul, MN: Graywolf Press.

Bird, Elizabeth S., ed. 1996. Dressing in feathers: The construction of the Indian m American popular culture. Boulder, CO: Westview Press.

Boyarin, Daniel, and Jonathan Boyarin. 1995. Diaspora: Generation and the ground of

Jewish identity. In Identities, ed. Kwame Anthony Appiah and Henry Louis Gates.

Chicago: University of Chicago Press.

Daly, Mary. 1978. Gyn/Ecolog-y: The metaethics of radical feminism. Boston: Beacon Press.

D'Orso, Michael. 1996. Like judgment day: The ruin and redemption of a town called Rosewood. New York: Berkley Publishing Co.

Firestone, Shulamith. 1970. The dialectic of sex. New York: William Morrow.

Frankenberg, Ruth. 1993. White women, race matters; The social construction of whiteness. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Frye, Marilyn. 1983. The politics of reality: Essays in feminist theory. Trumansburg, NY: Crossing Press.

1992. Willful virgin: Essays in feminism. Freedom, CA: Crossing Press. Gallagher, Charles. 1994. White reconstruction in the university. Socialist Review 94(1and2): 165 - 88.

Gilroy, Paul. 1993. The black Atlantic: Modernity and double consciousness. Cambridge: Harvard University Press.

Gooding-Williams, Robert. 1995. Comments on Anthony Appiah 's In my father's house.

Paper presented at the American Philosophical Association Central Division

Meetings, Chicago, April.

Gordon, Lewis. 1995. Bad faith and antiblack racism. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.

Gossett, Thomas F. 1965. Race: The history of an idea in America. New York: Schocken.

Harrington, Michael L. 1996. Traditions and changes: The University of Mississippi in

principle and in practice. 2d ed. New York: McGraw-Hill.

Hudson, Hosea. 1972. Black worker in the deep South: A persona! record. New York:

International Publishers.

Ignatiev, Noel and John Garvey. 1996. Race traitor. New York: Routledge. Jordan, Winthrop. 1968. White over black: American attitudes toward the Negro 1550 - 1812. Baltimore: Penguin Books.

Joseph, Gloria. 1981. The incompatible menage á trois: Marxism, feminism, and racism. In Women and revolution, ed. Lydia Sargent. Boston: South End Press.

Katz, Judith. 1978. White awareness: Handbook for anti-racism training. Norman: University of Oklahoma Press.

Mills, Charles. 1997. The racial contract. Ithaca: Cornell University Press.

Ramos, Juanita. 1995. Latin American lesbians speak on black identity - Violeta Garro,

Minerva Rosa P^rez, Digna. Magdalena C., Juanita. In Moving beyond boundaries, Volume 2: Black women 's diasporas, ed. Carole Boyce Davies. New York: New York University Press.

Rich, Adrienne. 1979. Disloyal to civilization: Feminism, racism, gynephobia. In On lies, secrets, and silence. New York: W. W. Norton.

Simons, Margaret A. 1979. Racism and feminism: A schism in the sisterhood. Feminist Studies 5 (2) (Summer): 384 - 401.

Taylor, Paul. 1996. A new Negro: Pragmatism and black identity. Unpublished ms.

Wiegman, Robyn. 1995. American anatomies: Theorizing race and gender. Durham: Duke University Press.

الفصل السادس عشر

Aristotle. 1980. Nichomachean ethics. Translated by W. D. Ross. New York: Oxford University Press.

Bailey. Alison. N.d. Privilege: Expanding on Marilyn Frye's «oppression» Journal of Social Philosophy.

Braden, Anne. 1958. The wall between. New York: Monthly Review Press.

Collins, Patricia Hill. 1986. Learning from the outsider within: The sociological significance of black feminist thought. Social problems 33(6): sl4 - s32.

1990. Black feminist thought: Knowledge consciousness and the politics of empowerment. New York: Routledge.

Davion, Victoria. 1995. Reflections on the meaning of white. In Overcoming racism and sexism, ed. Linda Bell and David Blumenfeld. Lanham, MD: Roman and Littlefield.

DuBois. W. E. B. 1994 [1903]. The souls of black folk. Mineloa. NY: Dover. Frankenburg, Ruth. 1993. White women, race matters: The social construction of whiteness. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Frye, Marilyn. 1992. White woman feminist. In Willful virgin: Essays in feminist theory. Freedom, CA: Crossing Press.

Harding, Sandra. 1991. Whose science? whose knowledge?: Thinking from women›s lives. Ithaca: Cornell University Press.

Jaggar, Alison. 1983. Feminist politics and human nature. Tbtowa, NJ: Rowman and Allanheld.

Lugones, Maria. 1987. Playfulness, «world" - traveling, and loving perception. Hypatia 2(2): 3 - 21.

Rich, Adrienne. 1979. Disloyal to civilization: Feminism, racism, and gynophobia. In On lies. secrets, and silences. New York: W. W. Norton.

Segrest, Mab. 1994. Memoir of a race traitor. Boston: South End Press.

Smith, Lillian. 1949. Killers of the dream. New York: W. W. Norton.

Staples, Brent. 1986. Just walk on by: A black man ponders his power to alter public space. Ms. 15(3): 54, 86.

Wright, Richard. 1940. Native son. New York: Harper and Brothers.

الفصل السابع عشر

Anderson, Elizabeth. 1995. Feminist epistemology: An interpretation and a defense. Hypatia 10(3): 50 - 84.

Antony, Louise. 1993. Quine as feminist: The radical import of naturalized epistemology. In A mind of one's own, ed. Antony and Charlotte Witt. Boulder: Westview Press.

Ayer, A. J. 1971 [1940]. The foundations of empirical knowledge. London: Macmillan. Becker, Gary. 1981. A treatise on the family. Cambridge: Harvard University Press. Berkeley, George. 1979. Three dialogues between Hylas and Philonous. Indianapolis: Hackett.

Camap, Rudolph. 1967 [1928]. The logical construction of the world. Trans. Rolf A. George. Berkeley: University of California Press.

Descartes,Rene. 1980 [1641]. Meditations on first philosophy. Trans. Donald A. Cress. Indianapolis: Hackett.

Ferber, Marianne A., and Julie A. Nelson. 1993. Beyond economic man: Feminist theory and economics. Chicago: University of Chicago Press.

Folbre, Nancy, and Heidi Hartmann. 1988. The rhetoric of self-interest: Ideology and gender in economic theory. In The consequences of economic rhetoric, ed. Arjo Klamer, Donald N. McCloskey, and Robert M. Solow. New York: Cambridge University Press.

Harding, Sandra. 1991. Whose science, whose knowledge? Thinking from women's lives. Ithaca: Cornell University Press.

Hardwig, John. 1991. The role of trust in knowledge. Journal of Philosophy 37 (12): 693 - 708.

Komblith, Hilary. 1985. Naturalising epistemology. Cambridge: MIT Press.

Lewis, C. I. 1929. Mind and the world order. New York: Scribner's.

Locke, John. 1975 [1689]. An essay concerning human understanding. Oxford: Clarendon Press.

Longino, Helen. 1990. Science as social knowledge: Values and objectivity m scientific inquiry. Princeton: Princeton University Press.

Manser, Marilyn, and Murray Brown. 1980. Marriage and household decision-making.:

A bargaining analysis. International Economic Review 21 (1): 31 - 44.

McCrate, Elaine. 1987. Trade, merger and employment: Economic theory on marriage. Review of Radical Political Economics 19 (1): 73 - 89.

McElroy, Marjorie B., and Mary Jean Homey. 1981. N ash-bargained household decisions: toward a generalization of the theory of demand. International Economic Review 22(3): 333 - 49.

Nussbaum, Martha, and Amartya Sen. 1993. The quality of life. Oxford: Oxford University Press.

Quine, W. V. 0. 1969. Epistemology naturalized. In Ontological relativity and other essays. New York: Columbia University Press.

1980 Two dogmas of empiricism. In From a logical point of view. Cambridge Harvard University Press.

Sellars, Wilfrid. 1963. Empiricism and the philosophy of mind. In Science, perception. and reality. London: Routledge and Kegan Paul.

Sen, Amartya. 1981. Poverty and famines. Oxford: Clarendon Press.

1982 Choice, welfare and measurement. Oxford: Basil Blackwell.

1984 Economics and the family. In Resources, values, and development. Oxford.:

Basil Blackwell

1987 the standard of living. Cambridge: Cambridge University Press.



معجم المصطلحات

abolitionism	حركة محو العبودية
absolutism	مطلقية
abstract	مجرد
altruism	الغيرية/ الإيثارية
applied	تطبيقي
approach	مقاربة
analytical	تحليلي
androcentrism	المركزية الذكورية
anti-racist	مضاد للعنصرية
assumption	فرضية
authenticity	أصالة
awareness	الصحوة
black feminism	النسوية السمراء
category	مقولة
cartesian	ديكارتي
centrism	المركزية
civil society	المجتمع المدني

civilization	حضارة
class	طبقة
classism	النزعة الطبقية
code	شفرة/ مدونة
cognitive sciences	العلوم المعرفية
coherence	تساوق
colonial	استعماري
colonialism	استعمارية
communitarian	جماعاتي
community	المجتمع المحلي
competence	كفاءة
concept	مفهوم
conception	تصور
conceptualization	صياغة تصورية
confirmation	تأييد
consciousness-raising	توعية
context	سياق

cross-cultural	عابر- للثقافات
culture	ثقافة
data	معطيات
date rape	الاغتصاب الداجن
decentering	نقض المركزية
decolonizing	نقض الاستعمارية
Deconstructivism	التفكيكية / التقويضية
determinism	الحتمية
discourse	خطاب
dogma	عقيدة جازمة
dogmatism	الإيقانية القطعية/ الاعتقاد المتصلب
double day	اليوم المزدوج
domination	هيمنة
dualism	الثنائية
Duhem-Quine Thesis	أطروحة دوهيم - كواين
emotional labor	الشُغل العاطفي
empirical adequacy	المواءمة التجريبية

empowerment	تمكين
enlightenment	التنوير
equality	مساواة
essence	الماهية
essentialism	الماهوية/ المذهب الماهوي
ethnicity	الإثنية/السلالية
Euro-centrism	المركزية الأوروبية
event	حدث
reductionistic feminism	نسوية اختزالية
experience	خبرة
fact	واقعة
foundationalism	مذهب الأسس/ النزعة الأسسية
function	وظيفة / دالة
gender	جنوسة / نوع
Given	مُسَلم / معطى
Gynephobia	كراهية النساء
heterogeneity	مغايرة

heterosexism	النزوع للجنس الآخر
heterosexuality	الغيرية الجنسية
hierarchy	تراتب هرمي/ هيراركية
holistic view	نظرة كلانية
homosexuality	المثلية الجنسية
Idealism	مثالية / المذهب المثالي
idealization	أَمْثلة
image	صورة
imagination	خيال
intention	نية / قصد
intuition	حدس
Humanism	النزعة الإنسانية
identity	الهوية
image	صورة
incommensurability	لامقايسة
Individualism	النزعة الفردية
insight	استبصار

inner	جواني/ داخلي
intersectionality	التقاطعية
integrative feminism	نسوية تكاملية
lesbian	سحاقية/ مثلية
liberty	حرية
Liberation theology	لاهوت التحرير
location	موضع
logical construction	البناء المنطقي
logical empiricism	التجريبية المنطقية
logical positivism	الوضعية المنطقية
male gaze	تحديق/ نهم النظرة الذكورية
marginal	هامشي
marginalized	مُهمَش
materialism	المادية
maternalism	النزعة الأمومية
mestizaje	المستيزية
mexicana	مكسيكانة

narration	سرد
narrative	سردية
national	وطني/ قومي
national identity	هوية قومية
Nationalism	نزعة قومية
neocolonialism	استعمارية جديدة
nonquestion-begging	لا تصادر على المطلوب
oppositional consciousness	الوعي المعارض
the other	الآخر
othermother	الأم البديلة
paradigm	باراديم/ نموذج إرشادي
Patriarchy	بطريركية / الأبوية
perspective	منظور
phenomenalism	ظاهرية
political mobilization	تعبئة سياسية
post-colonialism	ما بعد الاستعمارية
post-enlightenment	ما بعد-التنويرية

poststructuralism	ما بعد- البنيوية
process	عملية / صيرورة
private space	الفضاء الخاص
privilege	الامتياز
protocol sentence	جمل البروتوكول
public space	الفضاء العام
queer Theory	نظرية الشواذ/ الاختلاف
race	العرق/ العنصر
racism	العنصرية
reductionism	ردية/ اختزالية
relation	علاقة
relativism	نسبوية
resignification	إعادة صياغة الدلالة
resistance	المقاومة
rhetoric	بلاغة/ خطاب بياني
revisionism	المراجعية
segregation	التفرقة العنصرية

sexism	التحيز الجنساني
sexual harassment	التحرش الجنسي
sexual objectification	التشيؤ الجنسي
sexuality	جنسانية/ الحياة الجنسية
sisterhood	الأختية
social engineering	الهندسة الاجتماعية
social mobility	الحراك الاجتماعي
social structure	البنية الاجتماعية
solipsism	الأنا وحدية
spontaneous	تلقائي/ عفوي
standpoint	موقف استشرافي
structural gender	الجنوسة البنيوية
structuralism	البنيوية
subaltern	خانعة
subject	ذات
subjectivity	ذاتية
subordination	التبعية

sustainable development	التنمية المستدامة
symbolic gender	الجنوسة الرمزية
theory	نظرية
tolerance	تسامح
tradition	تقاليد
traitor	ناكث
traitorous	مُنَكِث
transmodern	ما - وراء - الحداثي
universalism	كونية / النزعة الكونية
victimhood	الضحوية
virtual	خائلي/ افتراضي
vulnerable	مستضعف
womanhood	النسائية
Womanism	النزعة النسائية



المحررتان في سطور

ساندرا هاردنغ

* فيلسوفة أمريكية في الصف الأول من فلاسفة النسوية ومن فلاسفة العلم معا.
* ولدت في العام 1935، وحصلت على الدكتوراه في العام 1973 من جامعة نيويورك.
* كتابها «سؤال العلم في النسوية» (1986) علامة فارقة في امتداد النسوية إلى فلسفة العلم.
* توالت كتبها وأبحاثها، ولاتزال، حول المنهجية العلمية والعلم بعد - الاستعماري ونظرية الموقف الاستشرافي النسوي والتعددية الثقافية في العلم وعلاقة العلم بالقيم وفلسفة التكنولوجيا.
* تبوأت العديد من المواقع الجامعية المرموقة أستاذةً ومديرةً لمراكز وبرامج أبحاث.
* خبيرة ومستشارة لوكالات وهيئات أمريكية ودولية مختلفة في قضايا التنمية والنسوية ومسائل العلم الثقافية والحضارية والمنهجية.
* دارت حول فلسفتها وأعمالها العديد من الأبحاث والرسائل الجامعية في أنحاء مختلفة من العالم.

أوما ناريان

* مفكرة وباحثة نسوية، ولدت بالهند في العام 1958.
* حصلت على شهادتها الجامعية الأولى في الفلسفة من جامعة بومباي، وعلى درجة الماجستير من جامعة بونا في الهند. ثم حصلت على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة روتجرز في نيوجيرسي بالولايات المتحدة في العام 1990.
* تعمل بتدريس الفلسفة في الجامعات الأمريكية، وتهتم في أبحاثها وكتاباتها بالنسوية في العالم الثالث.
* ترفض اعتبار الفلسفة النسوية فلسفة غربية خالصة، وتعمل على استنطاقها في الواقع الهندي خصوصا.

المترجمة في سطور

د. يمنى طريف الخولي

* ولدت في 31 أغسطس 1955.
* أستاذ فلسفة العلوم ومناهج البحث في كلية الآداب بجامعة القاهرة.
* عملت رئيسا لقسم الفلسفة بآداب القاهرة، وزميلا زائرا بمركز الأبحاث الدولي للدراسات اليابانية في كيوتو.
* شاركت بأبحاث فلسفية في العديد من المؤتمرات الدولية والندوات المتخصصة، في القاهرة والكويت ودمشق وبيروت وعمان وكيوتو وتونس والجزائر والرياض وكوالالامبور.
* كتبت عديدا من الأبحاث باللغتين العربية والإنجليزية في دوريات علمية محكمة، محلية وإقليمية ودولية.
* لها أكثر من عشرين كتابا، بين تأليف وترجمة. ومن مؤلفاتها «فلسفة كارل بوبر»، «فلسفة العلم من الحتمية إلى اللاحتمية»، «الحرية الإنسانية والعلم»، «مشكلة العلوم الإنسانية»، «الطبيعيات في علم الكلام»، «بحوث في تاريخ العلوم عند العرب»، «الوجودية الدينية»، «الزمان في الفلسفة والعلم»، «أمين الخولي والأبعاد الفلسفية للتجديد»، «ركائز في فلسفة السياسة».. وجميعها صدرت في أكثر من طبعة.
* صدر لها عن سلسلة عالم المعرفة مؤلفها «فلسفة العلم في القرن العشرين: الأصول.. الحصاد.. الآفاق الفلسفية» (ديسمبر 2000)، وترجمة كتاب كارل بوبر «أسطورة الإطار: في دفاع عن العلم والعقلانية» (مايو 2003)، وكتاب ليندا جين شيفرد «أنثوية العلم: العلم من منظور الفلسفة النسوية» (أغسطس 2006)، والمشاركة في ترجمة كتاب رولان أومنيس «فلسفة الكوانتم: فهم العلم المعاصر وتأويله» (أبريل 2008). ومراجعة ترجمة «أخلاقيات العلم» (يونيو 2005).
* حصلت على أكثر من عشر جوائز علمية، آخرها جائزة الدولة للتفوق في العلوم الاجتماعية، والعديد من أوجه التكريم، على رأسها اختيارها شخصية مهرجان القرين الثقافي الثامن عشر.

ليندا مارتن ألكوف

LINDA MARTIN ALCOFF:

أستاذة الفلسفة في جامعة سيراكوس. عملت أولا في فلسفة القارة والإبستمولوجيا والفلسفة النسوية وفلسفة الأعراق. شاركت في تحرير كتاب «الإبستمولوجيات النسوية»، (روتلدج، 1993)، وألفت كتاب «المعرفة الحقيقية: صور جديدة لنظرية التساوق» (كورنيل، 1996)، وحررت كتاب «الإبستمولوجيا: التساؤلات الكبرى. وكتبت ما يزيد على عشرين مقالا في مواضيع تدور حول فوكو والعنف الجنسي وسياسات المعرفة والجنوسة والهوية العرقية، وتعمل في كتاب جديد عنوانه: «الهويات المرئية».

أليسون بيلي

ALISON BAILEY:

أستاذة مشاركة في جامعة إلينوي، حيث تقوم بتدريس الفلسفة ودراسات المرأة. وهي مؤلفة كتاب «الأجيال القادمة والسياسة الإستراتيجية: تقويم أخلاقي لخيارات السياسة النووية» (منشورات الجامعة في أمريكا، 1989)، وعدد من المقالات حول سياسات السلام النسوية والامتيازات والهوية البيضاء. وتتصدى أبحاثها الجارية لمسائل تتعلق ببناء الهويات ذات الامتياز وإمكانيات المقاومة.

دروسيلا ك. باركر

DRUCILLA K. BARKER:

تلقت شهادتها الجامعية الأولى في الفلسفة من جامعة سونوما ستيت، والدكتوراه في الاقتصاد من جامعة إلينوي. وهي من أعضاء هيئة التدريس في جامعة هولينز منذ

العام 1985، حيث تعمل أستاذة مشاركة ومديرة لدراسات المرأة. تشمل اهتماماتها اقتصاد السياسة الراديكالية، والإبستمولوجيات النسوية وفلسفة علم الاقتصاد. وهي عضو مؤسس في الرابطة الدولية لعلم الاقتصاد النسوي. (البريد الإلكتروني: dbarker@hollins.edu).

لورين كود

LORRAINE CODE:

أستاذة وباحثة متميزة في قسم الفلسفة بجامعة يورك في تورنتو، حيث تدرِّس أيضا الفكر السياسي والاجتماعي ودراسات المرأة في برامج الدراسات العليا. ألفت كتبا منها: «المسؤولية المعرفية» (جامعة براون، 1987)، و«ماذا يمكننا أن نعرف؟ النظرية النسوية وبناء المعرفة» (كورنل، 1991)، و«الفضاءات البلاغية: مقالات في المواقع المجنوسة» (روتلدج، 1995).

باتريشيا هل كولينز

PATRICIA HILL COLLINS:

تعمل حاليا أستاذة كرسي تشارلز فيلبس تافت لعلم الاجتماع ورئيس قسم الدراسات الأفرو- أمريكية في جامعة سنسيناتي. وقد حاز أول كتاب ألفته وهو «فكر النسوية السمراء: المعرفة والوعي وسياسات التمكين» (روتلدج، 1990) العديد من الجوائز العلمية. أما كتابها الثاني «العرق والطبقة والجنوسة: مختارات» (والذي شاركت مرجريت أندرسن في تحريره - وادزورث، 1998) فقد صدرت طبعته الثالثة، وينتشر تدريسه في الصفوف الدراسية بالجامعات في أرجاء الولايات المتحدة الأمريكية. وصدر كتابها «الكلمات المقاتلة: المرأة السوداء والبحث عن العدالة» عن منشورات جامعة مينسوتا العام 1998.

آن إ. كدّ

ANN E. CUDD:

أستاذة الفلسفة المشاركة في جامعة كنساس. تتجه اهتماماتها البحثية والتدريسية نحو نظرية القرار والنسوية والفلسفة الاجتماعية والسياسية وفلسفة علم الاقتصاد. وتعمل الآن في كتاب حول العلل المادية والنفسية للقهر.
(بريدها الإلكتروني: acudd@ukans.edu).

آن فيرغسون

ANN FERGUSON:

فيلسوفة اشتراكية - نسوية، مدير دراسات المرأة وأستاذ الفلسفة في جامعة ماساشوستس في آمهرست. ألفت كتابين في النظرية النسوية هما «الدماء في الجذور: الأمومة والجنسانية والهيمنة الذكورية» (باندورا/ يونيون هايمان، 1989)، وكتاب «الديموقراطية الجنسية: المرأة والقمع والثورة» (ويست - فيو، 1991). تتضمن اهتماماتها النسوية والنظرية السحاقية، والفلسفة السياسية والاجتماعية، وفلسفة الجنسانية والإثنية والعرق والطبقة والجنوسة، والتنمية الدولية، خصوصا في أمريكا اللاتينية وفي الصين.
(بريدها الإلكتروني: ferguson@philos.umass.edu).

ساندرا هاردنغ

Sandra Harding:

أستاذة التربية في جامعة كاليفورنيا - لوس أنجلوس. وهي محررة «الاقتصاد العنصري للعلم: العلم نحو مستقبل ديموقراطي» (ظهر في مكتبة الإنترنت، 1997)، وشاركت في تأليف فصل في تقرير اليونيسكو عن العلم في العالم العام 1996 عنوانه «العلم والتكنولوجيا: البعد

الجنوسي»(*). صدر لها أخيرا كتاب «هل العلم متعدد الثقافات؟: مذاهب بعد استعمارية ونسوية وإبستمولوجية» (جامعة إنديانا، 1998).

(بريدها الإلكتروني: sharding@csw.ucla.edu).

آيدا أورتادو

AíDA HURTADO:

أستاذة علم النفس في جامعة كاليفورنيا – سانتا كروز. تركز أبحاث الأستاذة أورتادو على تأثيرات التبعية في الهوية الاجتماعية، وعلى الإنجاز التعليمي واللغة. من أحدث إصداراتها كتاب «التدخلات الإستراتيجية في التعليم: تمديد مراحل إعداد اللاتيني واللاتينية»، شاركت في تحريره مع ر. فجيروا و إ. غارسيا (جامعة كاليفورنيا)، وكتاب «لون الامتيازات: ثلاثة أشكال من التجديف في العرق والنسوية» (جامعة ميتشجان، 1996).

أليسون م. جاغار

ALISON M. JAGGAR:

أستاذة الفلسفة ودراسات المرأة بجامعة كولورادو في بولدر. تعمل الآن في كتاب عنوانه المبدئي هو «الجنس والحقيقة والقوة: نظرية نسوية في العقل الأخلاقي». ومقال «عولمة الأخلاقيات النسوية» مأخذ من هذا العمل قيد التكوين.

(*) صدر «الاقتصاد العنصري للعلم» أولا في العام 1993. أما تقرير اليونيسكو فقد ظهر فيما بعد في كتاب تشاركت هاردنغ مع روبرت فغيروا Figueroa Robert في تحريره وصدر العام 2003 وهو: «العلم والثقافات الأخرى: مسائل في فلسفات العلم والتقانة Science and Other Culture: Issues in Philosophies of Science and Technology. وثمة معلومات أخرى في نهاية الكتاب عن هذه الفيلسوفة المتألقة، وفي مايو 2012 نوقشت رسالة ماجستير في جامعة القاهرة عن فلسفة العلم عند ساندرا هاردنغ من حيث تأثير ما بعد الاستعمارية في النظرية المنهجية، وأجيزت بامتياز. [المترجمة].

ليندا لانغ
LYNDA LANGE:

تعمل في قسم الفلسفة في جامعة تورنتو. نشرت كتاب «التحيز الجنسي في النظرية الاجتماعية والسياسية: النساء والإنجاب من أفلاطون إلى نيتشه» (جامعة تورنتو، 1979). وتعمل الآن في كتاب عنوانه: «المطالبة بنسوية ديموقراطية» سيصدر عن دار نشر روتلدج. وتقوم بتحرير كتاب «التأويلات النسوية لروسو» ليصدر عن دار نشر بن ستيت، وتتابع العمل في حقوق الإجهاض وفي النقد بعد - الاستعماري للفلسفة.

(بريدها الإلكتروني: Lange@scar.utoronto.ca).

أوما ناريان
UMA NARAYAN:

أستاذة الفلسفة في كلية فاسار. يشمل مجال أبحاثها الفلسفة الاجتماعية والسياسية وفلسفة القانون والأخلاقيات التطبيقية والفلسفة النسوية. من مؤلفاتها كتاب «زعزعة مواقع الثقافات: الهويات والتقاليد والنسوية في العالم الثالث» (روتلدج، 1997)، وشاركت ماري لندون شانلي في تحرير كتاب «إعادة بناء النظرية السياسية: منظورات نسوية» (جامعة بنسلفانيا ستيت، 1997).

(بريدها الإلكتروني: narayan@ibm.net).

أندريه ناي
ANDREA NYE:

أستاذة الفلسفة ودراسات الأديان في جامعة ويسكونسن - وايت ووتر، ومؤلفة العديد من الكتب، ومن أعمالها الفلسفية الحديثة: «فكر روزا لوكسمبورغ وسيمون فيل وهنا آرندت» (روتلدج، 1994)، و«الفلسفة والنسوية: على الحدود» (تووين، 1995).

(بريدها الإلكتروني: nyea@uwwvax.uww.edu).

سوزان مولر أوكين
:SUSAN MOLLER OKIN

أستاذة كرسي مارتا ستن ويكس للأخلاقيات في المجتمع بجامعة ستانفورد. ألفت كتابيّ: «النساء في الفكر السياسي الغربي» (فيراجو، 1979)، و«العدالة والجنوسة والأسرة» (بيزك بوكز، 1989)، والعديد من المقالات حول النظرية النسوية والنظرية السياسية بشكل عام. وهي منشغلة ببحث الصراع بين الدعاوى التي توضع من أجل الثقافات وبين مطالب المساواة للنساء، وذلك على مستويات ثلاثة في السياسة العالمية.

أوفيليا شوته
:OFELIA SCHUTTE

أستاذة دراسات المرأة والفلسفة في جامعة ساوث فلوريدا، في جينسفيل، حيث تدرس فلسفة القارة والنسوية والفكر الأمريكي اللاتيني الاجتماعي. وهي مؤلفة كتاب «ما وراء العدم: نيتشه بغير أقنعة» (جامعة شيكاغو، 1986)، وكتاب «الهوية الثقافية والتحرر الاجتماعي في الفكر الأمريكي اللاتيني» (جامعة نيويورك، 1993). وتضمنت أعمالها في النسوية المنشورة أخيرا مقالات في مجلة «هيباثيا» (جامعة إنديانا، 1997) وفي «دليل الفلسفة النسوية» (بلاك ول، 1998).

(بريدها الإلكتروني: oschutte@phil. ufl. edu

شاري ستون - مدياتور
:SHARI STONE-MEDIATORS

حصلت أخيرا على شهادة الدكتوراه. كان موضوع رسالتها يدور حول هنا آرندت والنظرية النسوية، من أجل بحث العلاقة بين الخبرة والسرد والفكر السياسي. وهي الآن أستاذة الفلسفة في جامعة أوهايو ويزلاين.

مليسا رايت

MELISSA WRIGHT:
أستاذة مساعدة في الجغرافيا ودراسات المرأة في جامعة جورجيا. وكانت سابقا باحثة في جامعة أوتونوما في سيوداد خواريز، ونشرت أبحاثا حول تحديد معالم عملية إنتاج الأشياء وإنتاج البشر في صناعات ماكيلادورا. أما أبحاثها الراهنة فتعمل على الربط بين الماركسية والنقد النسوي بعد - البنيوي من أجل النظر في تشكيل ذاتيات عالية القيمة وذاتيات معدومة القيمة في المواقع الصناعية متعددة الجنسيات.



هذا الكتاب

هـذا الكتاب بتمثيله لفلسـفة بعـد حداثية، هو دفاع مستبسـل عـن التعددية الثقافية، تنضيدا لعصر ما بعد الاسـتعمار. وهو يتتبع رواسب الاستعمارية الماثلة، ويتلمس الطرق للخلاص منها ومن آفات المركزيـة الغربية التي تبلورت في العنصرية البيضاء، فيهيب بالبيض أن يعصفوا بالعنصرية البيضـاء ليكونوا ناكثين لها غادرين بها، وفي هذا إخلاصهم ومجدهم وشرفهم.

يناقش الكتاب اسـتراتيجيات الخطاب العالمي، وحقوق الإنسـان ومعوقات الديموقراطية، والقضايا الشـائكة المتعلقة باللغة والقومية والهويـة والغيرية والآخر واختلاف الثقافـات والمناطق الحدودية... ويتعرض للاتجاهات الأصولية الصاعدة في الجنوب، فضلا عن نقد الحداثة والتنوير وبحث قضايا التنمية المسـتدامة والبيئة... وطبيعة التقدم العلمي والتقدم الإنساني، وتطور الإبستمولوجيا ووحدة منهج العلم، وقيمه، والزعم بنمط واحد للمعرفة الكونية العامة.

اجتمعت على تأليف الكتاب سـبع عشـرة كاتبة من أنضر الوجوه المنجزة في الفكر النسوي، لهن مواقع وتوجهات مختلفة، تعطينا صورة حية نابضة لجانب من الفكر الفلسـفي والواقع الثقافي في الولايات المتحدة الأمريكية، ومن كندا إلى المكسيك... متوغلا في واقع اللاتين وأصول ثقافاتهم وعقائدهم، وإنجازات فلسفية جديرة بأن تستوقفنا.

ISBN 978 - 99906 - 0 - 380 - 4
رقم الإيداع (2012/578)